Friedrich Nietzsche

Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida

❧

Traducción y estudio de Dionisio Garzón



Biblioteca Edaf


EDAF

MADRID - MÉXICO - BUENOS AIRES - SAN JUAN - SANTIAGO

FRIEDRICH NIETZSCHE

SOBRE LA UTILIDAD Y LOS PERJUICIOS DE LA HISTORIA PARA LA VIDA

Traducción y estudio de
DIONISIO GARZÓN



BIBLIOTECA EDAF
249

Director de la colección:
MELQUÍADES PRIETO

Título del original:
VOM NUTZEN UND NACHTHEIL DER HISTORIE FÜR DAS LEBEN

Diseño de cubierta: GERARDO DOMÍNGUEZ

© De la traducción: DIONISIO GARZÓN
© 2000. De esta edición, Editorial EDAF, S.A.

Editorial EDAF, S. A.
Jorge Juan, 30. 28001 Madrid
http://www.edaf.net
edaf@edaf.net

Edaf y Morales, S. A.
Oriente, 180, nº 279. Colonia Moctezuma, 2da. Sec.
C. P. 15530. México, D. F.
http://www.edaf-y-morales.com.mx
edafmorales@edaf.net

Edaf del Plata, S. A.
Chile, 2222
1227 - Buenos Aires, Argentina
edafdelplata@edaf.net

Edaf Antillas, Inc
Av. J. T. Piñero, 1594 - Caparra Terrace (00921-1413)
San Juan, Puerto Rico
edafantillas@edaf.net

Edaf Chile, S.A.
Huérfanos, 1178 - Of. 506
Santiago - Chile
edafchile@edaf.net

2ª. edición, octubre 2004

Depósito legal: M. 40.384-2004
ISBN: 84-414-0748-7

PRINTED IN SPAIN — IMPRESO EN ESPAÑA

Closas-Orcoyen, S.L. Pol. Ind. Igarsa - Paracuellos de Jarama (Madrid)

Índice



Págs.

SOBRE LA UTILIDAD Y LOS PERJUICIOS DE LA HISTORIA PARA LA VIDA

Introducción



LA TEMÁTICA de la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche, como obviamente indica su título, gira en torno a dos ideas: vida e historia. Más aún, podemos afirmar que gira en torno a un tema: la vida. Pues la historia es vida «que fue», vida que quedó congelada, convertida ya en humo de recuerdo. En realidad, solo vivimos el instante del presente, esa línea entre un pasado, ya inmodificable, y un futuro, siempre incierto, del que todavía no disponemos.

El río tumultuoso y bullente de la vida fluye bajo el puente del momento, pero desde ahí queda ya estático, silencioso. Se ha convertido en «historia» [1]. Los eventos

[1] En español, la palabra «historia» designa hechos sucedidos y el relato o crónica de los mismos. En alemán existen las palabras *Geschichte*, de *geschehen* (suceder): lo acontecido, e *Historie:* relato de lo acontecido o ciencia histórica. Pero la diferenciación no es siempre estricta, ni en el presente texto de Nietzsche. Algunos autores pretenden utilizar en español «historia» e «Historia», que juzgamos algo artificioso y forzado. Con la palabra «historia», o bien «estudios históricos, historicismo», en la práctica, es el contexto mismo el que indica claramente al lector el oportuno sentido en cada caso.

sucedidos, aunque sean muy recientes, quedaron petrificados.

Pero no osaremos afirmar que ese pasado se haya perdido en la noche y en la nada y deje de tener influencia. Su sombra alargada sigue proyectándose sobre nosotros. Del pasado recibimos una cultura, una tradición, un idioma, unas instituciones sociales, un plan de vida en común. Sombra tal vez acogedora y tonificante como la de esos árboles centenarios, en medio del páramo reseco, fuente de energía que ofrece alivio y vigor nuevo al caminante; tal vez cargada de espectros fantasmales que nos perturban y agobian.

Podemos cantar himnos, ofrecer incienso y coronas a nuestros predecesores, a los hechos, reales o supuestos, que llamamos «las glorias del pasado». O podemos sollozar, oprimidos por esa carga, ante un muro de lamentaciones. Pero su proyección sobre nosotros hay que considerarla en su conjunto y aceptarla tal como es, con sus luces y sombras, sin discriminaciones caprichosas o exclusivas.

«Puesto que somos el resultado de generaciones anteriores, somos además el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores, y también, sí, de sus delitos. No es posible liberarse por completo de esta cadena. Podemos condenar tales aberraciones y creernos libres de ellas, pero esto no cambia el hecho de que somos sus herederos. Podría seducirnos la tentativa de darnos *a priori* un pasado del que se querría proceder, en contraposición a aquel del que realmente se pro-

cede. Una tentativa siempre peligrosa, porque es difícil encontrar un límite en la negación del pasado» [2].

Y ¡cuántos intentos se han hecho y se hacen para manipular ese pasado, para maquillarlo y embellecerlo o para adaptarlo a nuestros intereses del presente! ¡Cuántos silencios interesadamente impuestos y cuántos laureles colocados en frentes equivocadas!

* * *

A la tarea, en todo caso insoslayable, de afrontar el pasado, y al intento de hacerlo, no simplemente desde un plano intelectual y teórico, sino desde nuestra situación vital —pues, de alguna manera, vivimos el presente y tejemos nuestro futuro con hilos del pasado—, dedica Nietzsche la segunda *Consideración intempestiva «Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida»* que se publicó en 1874. Es un libro complejo, de título provocante y, en su estructura no compacta, cargado de incisivas sugerencias y plagado de alusiones no siempre explícitas.

El joven profesor de la universidad de Basilea estaba entonces, aunque ya empezaban a despuntar vacilaciones en su ánimo, en la cresta de la ola del entusiasmo wagneriano y, con ardor juvenil, dedicaba su talento a lo que se suponía una amplia renovación artística e intelectual en toda Europa, y especialmente en Alemania,

[2] En el texto, cap. 3.

donde, en su opinión, dominaba, en lo cultural, un clima, para él irrespirable, de mediocridad y arrogancia. No disimulaba su actitud agresiva y polémica.

«El primer ataque (1873) —dice con referencia a la primera *Intempestiva,* sobre el libro de David Strauss— fue dirigido a la cultura alemana, a la que ya entonces miraba yo, desde arriba, con inexorable desprecio. Una cultura desprovista de sentido, de sustancia, de meta: una mera "opinión pública".» [...] «Yo había tocado a una nación victoriosa en su punto vulnerable —señalaba que su victoria no era un acontecimiento cultural, sino tal vez, tal vez, algo enteramente distinto» [3].

Se trataba, efectivamente, en aquel momento, de una «nación victoriosa». Poco antes, la guerra franco-prusiana (1870-71) había concluido con la proclamación del Segundo Imperio Alemán en el Salón de los Espejos de Versalles (18 de enero de 1871) y Guillermo I, Rey de Prusia, fue proclamado Emperador. Alemania había logrado su unificación política y, con la *Realpolitik* de Otto von Bismarck, a base de inteligente diplomacia y fuerza, se estaba consolidando como una gran potencia en Europa. El mismo Nietzsche había participado como voluntario en esa guerra (para lo cual solicitó un permiso especial, dado que entonces tenía nacionalidad suiza).

Pero su interés se centraba no en las glorias políticas o militares de su país, sino en el mundo de la cultura. «No hay peor malentendido —escribía— que pensar que

---

[3] *Ecce Homo,* Die Unzeitgemässen, 1 y 2.

el gran éxito bélico de los alemanes prueba algo a favor de esa cultura —y, mucho menos su victoria sobre Francia» [4]... Deja bien patente cuáles son sus prioridades: «Quiero declarar expresamente que a lo que aspiramos, más ardientemente que a la reunificación política, es a la unidad alemana en su más alto sentido, *a la unidad de la vida y del espíritu alemanes, una vez destruida la contraposición entre forma y contenido, entre interioridad y convencionalismo»* [5].

* * *

Concretamente en esa época, sus planes se centraron en torno a un ambicioso proyecto de estudios o ensayos sobre temas diversos como enseñanza, historia, arte, ciencia... bajo un título común: *Consideraciones Intempestivas*. En su legado manuscrito se encuentran varias notas puntualizando trece proyectos de obras que planeaba publicar a razón de dos por año. Algunos de estos títulos: el filisteísmo de las clases cultas (Strauss), la enfermedad histórica *(Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida)*, escuela secundaria y universidad, la filología clásica, las ciencias naturales, pueblo y cultura, germano y seudogermano... En realidad, todo este plan quedó reducido a la publicación de cuatro libros: *David Strauss, el confesor y el escritor; Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la*

---

[4] *Ecce Homo*, Die Unzeitgemässen, 1.

[5] En el texto, cap. 4.

vida, Schopenhauer como educador y *Richard Wagner en Bayreuth,* que se publicaron entre 1873 y 1876.

«Estas cuatro *Intempestivas* son íntegramente belicosas. Muestran que yo no era ningún "Juan el Soñador", que a mí me gusta desenvainar la espada —acaso también que tengo peligrosamente suelta la muñeca» [6].

La que aquí nos ocupa, dedicada al tema de la historia en relación con la vida, es resumida así por el autor:

«La segunda *Intempestiva* (1874) pone al descubierto lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la "despersonalización" del trabajador, de la falsa economía de la "división del trabajo". Se pierde el *objetivo,* es decir, la cultura: el medio, el cultivo moderno de la ciencia *barbariza*... En este tratado, el "sentido histórico", del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia» [7].

A primera vista puede dar la impresión de que, con su crítica demoledora, en la segunda *Intempestiva* impera lo negativo, es decir, «los perjuicios» y los inconvenientes de la historia para la vida, y sus tesis positivas quedan desvaídas y hasta tienen algo de forzado. Una consideración más a fondo revela que el núcleo de su pensamiento es un acto de síntesis: cierto conocimiento del pasado, ya sea como historia monumental, anticua-

---

[6] *Ecce Homo,* Die Unzeitgemässen, 1.

[7] *Ecce Homo,* Die Unzeitgemässen, 1.

ria o crítica, es necesario en la vida tanto de un pueblo como de un individuo, y la historicidad es inherente a la capacidad de acción. Síntesis que es, en realidad, una exigencia de la vida, «esa potencia oscura, impulsiva, insaciablemente ávida de sí misma», que requiere recordar y olvidar, aceptar lo histórico y lo ahistórico. Lo formula en lo que designa «fuerza plástica». «Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, superar las pérdidas.» En el tratado afloran también de forma incipiente ideas que, en obras posteriores, desarrollará con más amplitud, como el «eterno retorno» o el concepto del «superhombre».

No va contra el historicismo en cuanto tal, aunque aparentemente así lo parezca, sino contra el planteamiento de los temas históricos en relación con la vida por parte de algunos de sus contemporáneos, en el ambiente de una cultura que él considera sin profundidad y con íntimos desgarramientos internos.

Ataca directamente la pretensión de reducir la historia a un simple fenómeno cognoscitivo con referencia a la vida y convertirla así en pura ciencia como si el saber fuera un objetivo en sí. En este sentido, un historicismo excesivo, una sobrecarga de lo histórico es considerado como fenómeno enfermizo y dañoso para la vida. Sus dardos críticos van contra algunas corrientes, en boga en su tiempo, como el positivismo histórico o las inspiradas en la filosofía hegeliana. En concreto, se detiene en analizar el libro de Nicolai von Hartmann *Filosofía del inconsciente,* que había tenido enorme éxito

entre el público culto. Sus invectivas van dirigidas no tanto contra la persona del autor y el contenido del libro, cuanto contra la cultura de una época que ha tildado de decorativa y que, con tanta facilidad, acepta un historicismo excesivo casi sin relación con la vida; en este caso, la filosofía neohegeliana de la historia [8], tal como Hartmann la interpreta.

* * *

El azar quiso que la segunda *Intempestiva* —el tercer libro importante que publicaba el autor—, en el momento de su publicación, apenas tuviera éxito, aunque lo tuvo, y significativo, más tarde (*Habent sua fata libelli:* los libros tienen su propio destino). Su mitigada aceptación resaltaba como llamativo contraste con el impacto publicitario y el inmediato renombre que le habían dado —entre revuelo de polémicas— sus dos primeros libros.

---

[8] Aunque sobradamente conocidas las divergencias en las concepciones históricas de Hegel y Nietzsche, el profesor Félix Duque, en su gran obra *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica* (pág. 402), al comentar un texto de Hegel de 1802, puntualiza: «Nos hallamos más en presencia de un método *genealógico* —a las veces, muy parecido al de Nietzsche— que de una dialéctica todavía poco desarrollada». Y en su nota 849 de la misma página, añade: «Como en la *Segunda Consideración Intempestiva* (Sobre el provecho o desventajas de la Historia para la vida), también Hegel se preocupa por hacer ver cómo un mal *entendimiento* del devenir histórico puede frenar a este».

El joven profesor, a sus veintiséis años, había hecho, efectivamente, una entrada casi brusca, diríamos intempestiva, en la vida universitaria y cultural alemana con la publicación de *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Este libro, dedicado a Wagner, «mi sublime precursor», fue celebrado con entusiasmo y frenesí en los círculos wagnerianos. Era la confirmación y el apoyo, por parte de un profesor de universidad, a los ambiciosos proyectos de renovación del arte y la sensibilidad cultural que proclamaba el renombrado compositor.

En los medios universitarios, en cambio, y concretamente entre los especialistas en filología clásica, la acogida fue muy diferente. Primero, estupor y silencio; después, directas y aceradas críticas. Lo consideraban un libro fascinante, con brillantes sugerencias, pero con muy escasa base científica. En realidad, era un libro más bien con hondas vetas filosóficas y estéticas, nada respetuoso con los cánones de la metodología filológica del momento y, con gran placer de Wagner, no contenía una sola cita. El filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf le disparó un agresivo folleto titulado irónicamente, por alusión a Wagner, *Filología del futuro!*, en el que le conminaba a abandonar sus tareas docentes. «Una cosa exijo, sin embargo: Que el Sr. Nietzsche mantenga lo que dice, que empuñe el tirso, que vaya de la India a Grecia, pero que baje de la cátedra, en la que debe enseñar ciencia, que reúna tigres y panteras junto a sus rodillas, pero no a los jóvenes filólogos alemanes que deben aprender en el ascetismo de un riguroso trabajo.»

Wagner salió en defensa de su entonces gran admirador y joven amigo con una *Carta abierta a Nietzsche,* publicada en el diario *Norddeutsche allgemeine Zeitung* (23-junio-1872). Igualmente hizo su compañero de universidad Erwin Rohde, que intercambió polémicas cartas con Wilamowitz.

La primera *Intempestiva* (su segundo libro importante, si prescindimos de diversos trabajos especializados sobre filología) se publicó en 1873 cuando el autor estaba todavía bajo el hechizo cultural de Bayreuth. Había pretendido enviar el manuscrito a Wagner en el sesenta cumpleaños del compositor (22 de mayo de 1873), pero el texto no pudo quedar completado hasta unos meses más tarde y se publicó el 8 de agosto de ese año. Libro agresivo y de gran impacto en el momento, que Nietzsche estimaba grandemente y le confirmó su autoestima como polemista, acabó durmiendo en el semiolvido de los lectores.

* * *

Muy distinto fue, como antes indicamos, el destino de *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, de muy apagada resonancia en el momento de su publicación. Incluso entre los amigos y círculos más inmediatos de Nietzsche la acogida distó mucho de ser entusiasta. La reacción de Burhardt, gran historiador de la universidad de Basilea, renombrado autor de *La civilización del Renacimiento en Italia*, muy admirado por Nietzsche, fue más bien evasiva. Su amigo y colabora-

dor Erwin Rohde, que le ayudó a revisar las pruebas de imprenta, propuso varias correcciones, incluso de estilo, que Nietzsche aceptó. En Triebschen, residencia de la familia Wagner, no lejos de Basilea, donde Nietzsche había sido huésped muchos fines de semana, la acogida fue cortés pero muy lejos del calor y los elogios con que fueron celebrados sus dos primeros libros. Cósima Wagner anotó en su diario: «Todavía le falta, en gran modo, madurez» y, en abril de 1874, envió una carta al autor en la que criticaba algunos detalles de estilo y señalaba que la obra «tiene demasiadas generalidades».

El mismo autor, que agobiado por crecientes problemas de salud y sus tareas docentes en la universidad dedicó a su redacción muy poco tiempo (los meses de octubre y noviembre de 1873 y las primeras semanas de 1874), dio poca importancia a este ensayo. Años más tarde, en *Ecce Homo*, al hacer una revisión y comentario de sus obras, en el capítulo dedicado a las *Intempestivas*, le dedica muy pocas líneas.

* * *

La posteridad, sin embargo, paradójicamente, con juicio implacable, ha hecho una valoración muy distinta. A lo largo del siglo XX, el interés de los especialistas por esta obra y su valoración de la misma ha sido creciente. Han dedicado a ella, más estudios y más atención que a las otras tres *Intempestivas* juntas. Para

citar algunos autores más destacados, señalemos que influencia y reflejos de la misma se encuentran en la obra poética de Stefen George; Thomas Mann, en *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia*, la califica «un tratado admirable», y Martin Heidegger la tiene en cuenta en su concepto de la historicidad del ser.

DIONISIO GARZÓN

Cronología



1844. 15 de octubre. En el pequeño pueblo de Röcken, cerca de Leipzig, en la entonces provincia prusiana de Sajonia, nace Friedrich Wilhelm Nietzsche.

1849. Muerte de su padre, pastor protestante del lugar.

1859. Ingresa en la prestigiosa escuela de Pforta donde muestra gran interés por los estudios humanísticos y por la música.

1864. Inicia los estudios universitarios en la Universidad de Bonn en las secciones de filología clásica y teología.

1865. Se traslada a la Universidad de Leipzig, siguiendo a su maestro, el gran filólogo Ritschl. Funda la «Asociación Filológica». En esta ciudad, primer encuentro personal con Wagner (55 años) en una reunión privada. Ambos discuten sobre Schopenhauer. Wagner lo invita a que lo visite en su residencia en Tribschen (Suiza).

1969. Es nombrado catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea. La Universidad de

Leipzig le otorga el título de doctor, sin tesis ni examen, en atención a los trabajos publicados en la revista *Rheinisches Museum* que dirigía Ritschl.

1870. Participa en la guerra franco-prusiana.

1872. Publicación de *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. El libro recibe calurosa acogida entre amigos y en el círculo en torno a Wagner, pero fuertes críticas por parte de filólogos profesionales. Asiste en Bayreuth a la colocación de la primera piedra del gran teatro de los festivales.

1873. Publica la primera *Consideración intempestiva* sobre David Strauss y continuará la publicación de otras tres hasta 1876.

1878. Ruptura definitiva con Wagner quien, a principios de año, le envía *Parsifal*. Nietzsche, con la que sería su última carta, le envía un ejemplar de su libro, recién publicado, *Humano, demasiado humano*. En agosto de ese mismo año, Wagner ataca públicamente a Nietzsche en *Bayreuter Blätter*.

1879. Los problemas de salud se han agravado y pide el cese de sus tareas docentes en la Universidad de Basilea que le asigna una pensión. Empieza su época de «filósofo errante».

1881. Publicación de *Aurora*. Después de estancias en Venecia, Génova, Naumburg, pasa su primer verano en Sils-Maria, en la alta Engadina, en el sur de Suiza.

1882. Publicación de *La gaya ciencia.* En Roma conoce a Lou Salomé, atractiva mujer, con inquietudes intelectuales, nacida en San Petersburgo. Nietzsche pondría música a una de las poesías de ella *Oración a la vida.*

1883. Muerte de Wagner en Venecia. Publicación de la primera parte de *Así habló Zaratrusta, un libro para todos y para ninguno* que escribió en Rapallo. La segunda, tercera y cuarta parte de este libro, uno de los que más fama le ha dado, las escribió en Sils-Maria y en Niza.

1887. Se publica *Sobre la genealogía de la moral*, tras la publicación, el año anterior, de *Más allá del bien y del mal.*

1888. Último año de su vida activa como escritor y en el que desarrolló intensa actividad. Reside varios meses en Turín. Escribe *El caso Wagner, El crepúsculo de los ídolos, Nietzsche contra Wagner, Ecce Homo.*

1899. El 3 de enero, en la plaza Carlo Alberto de Turín sufre un colapso y entra en fase de perturbación mental. Su amigo el profesor Overbeck viene a recogerlo y lo lleva a una clínica de Basilea, donde se le diagnostica «parálisis progresiva». Pocos días más tarde, su madre lo acompañará hasta otro sanatorio psiquiátrico de Jena y en mayo lo lleva a su casa en Naumburg.

1897. Muerte de la madre. El enfermo es trasladado a Weimar donde vive su hermana Elisabeth que había regresado de su estancia en Paraguay y

en los últimos años se había ocupado del «Archivo Nietzsche».

1900. 25 de agosto, a la hora del mediodía, fallece en Weimar. Tres días más tarde, honras fúnebres y entierro en Röcken junto a la tumba de sus padres.

Bibliografía



BERR, Henri: *La Synthèse en Histoire*, París, 1952.

BORCHMEYER, Dieter: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

BROSE, Karl: *Kritische Geschichte. Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*, Frankfurt, 1978.

BULHOLF, I. N.: *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, La Haya, 1969.

CANO, Germán: *Nietzsche y la poderosa fuerza del presente*. Una introducción a «Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida», Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

CHASSARD, P.: *Nietzsche. Finalism et histoire*, París, 1977.

COOPER, Barry: *The End of History. An essay on modern Hegelianism*, Toronto, 1984.

DUQUE, Félix: *La era de la crítica*, en «Historia de la Filosofía Moderna», Akal, Madrid, 1998.

ESCOBAR, Roberto: *Nietzsche e la filosofia politica del XIX Secolo,* Milán, 1978.

FOUCAULT, M.: *Nietzsche, la genealogía, la historia,* Valencia, Pre-Textos, 1997.

HAEUPTNER, G.: *Die Geschitsansicht des jungen Nietzsche,* Stuttgart, 1936.

HOULGATE, Stephen: *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics,* Cambridge, 1986.

LIPPERHEIDE, Christian: *Nietzsches Gesichts-strategien. Die rhetorische Neuorganization der Geschichte,* Würzburg, 1999.

LÖWITH, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart, 1990.

—*Von Hegel zu Nietzsche,* Hamburgo, 1978.

MANN, Thomas: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfharung,* Berlín, 1948.

MAZARELLA, E.: *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia de la vita,* Nápoles, 1983.

NORBURN, R.: «Strange Prophet: Nietzsche und the Meaning of History», en *Church Quarterly Review,* Londres, 1945.

OTTMANN, Hennig: *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* W. de Gruyter, Berlin-New York, 1999.

SALAQUARDA, J.: «Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung», en *Nietzsche Studien,* Band 13, 1984.

SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés: *Consideraciones intempestivas,* introducción y notas a I *David Strauss, el confesor y el escritor* (y *Fragmentos póstumos*), Alianza Editorial, Madrid, 1988.

SCHNÄDELBACH, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel – Probleme des Historismus*, München. 1974

SCHARFF, R.: *Nietzsche and the «Use» of History en «Man and World», VII*, La Haya, 1974.

VERMAL, Juan Luis: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, «El tiempo y la historia en la segunda *Consideración Intempestiva*», Antropos, Barcelona, 1987.

VOLKER, Gerhardt: *Leben und Geschichte*, Würzburg, 1985

ZUCKERT, C.: «History and the Self: Friedrich Nietzsche's Untimately Considerations», en *Nietzsche Studien*, Band 5, 1976.

DE LA UTILIDAD Y DE LOS PERJUICIOS DE LA HISTORIA PARA LA VIDA

(La presente traducción se ha hecho sobre el texto de la edición *NIETZSCHE WERKE*, *Kritische Gesamtausgabe*, dirigida por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin, New York.)

Prefacio



«Por lo demás, me es odioso todo aquello que únicamente me instruye pero sin acrecentar o vivificar de inmediato mi actividad» [1]. Estas son palabras de Goethe que, como un «Ceterum censeo» [2] categóricamente expresado, pueden servir de introducción a nuestra Consideración sobre el valor o la inutilidad de la historia. En ella trataremos de exponer por qué la enseñanza que no estimula, por qué la ciencia que paraliza la actividad, por qué la historia, en cuanto preciosa superfluidad del conocimiento y artículo de lujo, nos han de resultar seriamente odiosas, según la expresión de Goethe —precisamente porque nos falta lo más ne-

---

[1] Estas palabras de Goethe, con las que Nietzsche inicia su *II Consideración intempestiva,* se encuentran en una carta dirigida a Schiller el 19 de diciembre de 1798.

[2] Alusión a la famosa sentencia con que Catón (Marcus Portius Cato, llamado *el Viejo* o *el Censor,* estadista romano, 234-149 a. de C.), terminaba sus discursos ante el senado romano: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam* (por lo demás, soy de la opinión de que Cartago debe ser destruida).

cesario y lo superfluo es enemigo de lo necesario. Es cierto que necesitamos la historia, pero de otra manera que el refinado paseante por el jardín de la ciencia, por más que este mire con altanero desdén nuestras necesidades y apremios rudos y simples. Es decir, necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde. Tan solo en cuanto la historia está al servicio de la vida queremos servir a la historia. Pero hay una forma de hacer historia y valorarla en que la vida se atrofia y degenera: fenómeno que, según los singulares síntomas de nuestro tiempo, es preciso plantear, por más que ello sea doloroso.

Me he esforzado por describir aquí un sentimiento que, con frecuencia, me ha atormentado; me vengo del mismo dándolo a la publicidad. Puede que algún lector, por mi descripción, se sienta impulsado a declarar que él también sabe de este sentimiento, pero que yo no lo he experimentado de una manera suficientemente pura y original y no lo he expresado con la debida seguridad y madurez de experiencia. Así puede pensar uno u otro, pero la mayor parte de mis lectores me dirán que mi sentimiento es absolutamente falso, abominable, antinatural e ilícito y que, además, al manifestarlo, me he mostrado indigno de la portentosa corriente historicista que, como nadie ignora, se ha desarrollado, en las dos últimas generaciones, sobre todo en Alemania [3]. En todo

---

[3] Una referencia al llamado «positivismo histórico».

caso, el hecho de que me atreva a exponer al natural mi sentimiento promueve, más bien que daña, el interés general, pues con ello doy a muchos la oportunidad de ensalzar esta corriente de la época, que acabo de mencionar. Por mi parte, gano algo que, a mi entender, es más importante que esas conveniencias: el ser públicamente instruido y aleccionado sobre nuestra época.

Intempestiva es también esta consideración, puesto que trato de interpretar como un mal, una enfermedad, un defecto, algo de lo que nuestra época está, con razón, orgullosa: su cultura histórica, pues creo que todos nosotros sufrimos de una fiebre histórica devorante y, al menos, deberíamos reconocer que es así. Goethe ha dicho [4], con toda razón, que cultivando nuestras virtudes cultivamos también nuestros defectos, y si, como es notorio, una virtud hipertrófica —y el sentido histórico de nuestro tiempo me parece que es una— puede provocar la ruina de un pueblo lo mismo que puede causarla un vicio hipertrófico, ¡que por una vez se me permita hablar! Para mi descargo, no quiero callar que las experiencias que estos tormentosos sentimientos han suscitado en mí las he extraído casi siempre de mí mismo y, únicamente para fines de comparación, me he servido de experiencias ajenas y que, solo en cuanto aprendiz de épocas pasadas, especialmente de la griega, he llegado, como hijo del tiempo actual, a las experiencias que llamo intempestivas. Al menos, por profesión como filólogo

[4] J. W. Goethe en *Poesía y verdad* (Dichtung und Wahrheit), lib. III, cap. 13.

clásico, he de tener derecho a permitirme esto, pues no sé qué sentido podría tener la filología clásica en nuestro tiempo si no es el de actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, en favor de un tiempo venidero.

1

CONTEMPLA el rebaño que paciendo pasa ante ti: no sabe qué significa el ayer ni el hoy, salta de un lado para otro, come, descansa, digiere, salta de nuevo, y así de la mañana a la noche y día tras día, atado estrechamente, con su placer o dolor, al poste del momento y sin conocer, por esta razón, la tristeza ni el hastío. Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre —pues este se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de estos—, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal, sin hartazgo y sin dolor[5]. Pero lo pretende en vano, porque no lo quiere como el animal. El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal

[5] Los primeros párrafos con que Nietzsche inicia este primer capítulo están inspirados, aunque no haga referencia expresa a ello, en el poema *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* del poeta italiano Giacomo Leopardi. Cf. O. F. Bollnow, «Nietzsche und Leopardi», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 26 (1972), 66-69.

quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir —pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó sorprendido.

Pero se sorprende también de sí mismo por el hecho de no aprender a olvidar y estar siempre encadenado al pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre siempre con él. Es un verdadero prodigio: el instante, de repente está aquí, de repente desaparece. Surgió de la nada y en la nada se desvanece. Retorna, sin embargo, como fantasma, para perturbar la paz de un momento posterior. Continuamente se desprende una página del libro del tiempo, cae, se va lejos flotando, retorna imprevistamente y se posa en el regazo del hombre. Entonces, el hombre dice: «me acuerdo» y envidia al animal que inmediatamente olvida y ve cada instante morir verdaderamente, hundirse de nuevo en la niebla y en la noche y desaparecer para siempre. Vive así el animal en modo *no-histórico,* pues se funde en el presente como número que no deja sobrante ninguna extraña fracción[6]; no sabe disimular, no oculta nada, se muestra en cada momento totalmente como es y, por eso, es necesariamente sincero. El hombre, en cambio, ha de bregar con la carga cada vez más y más aplastante del pasado, carga que lo abate o lo doblega y obstaculiza su marcha como invisible y oscuro fardo que él

[6] En las pruebas de imprenta Rhode escribió: «como una cifra que puede ser dividida por otra sin dejar resto», y añadió como comentario: «fea imagen».

puede alguna vez hacer ostentación de negar y que, en el trato con sus semejantes, con gusto niega: para provocar su envidia. Por eso le conmueve, como si recordase un paraíso perdido, ver un rebaño pastando o, en un círculo más familiar, al niño que no tiene ningún pasado que negar y que, en feliz ceguedad, se concentra en su juego, entre las vallas del pasado y del futuro. Y, sin embargo, su juego ha de ser interrumpido: bien pronto será despertado de su olvido. Enseguida aprende la palabra «fue», palabra puente con la que tienen acceso al hombre, lucha, dolor y hastío, para recordarle lo que fundamentalmente es su existencia —un *imperfectum* que nunca llega a perfeccionarse—. Y cuando, finalmente, la muerte aporta el anhelado olvido, ella suprime el presente y el existir, plasmando así su sello a la noción de que la existencia es un ininterrumpido haber sido, algo que vive de negarse, devorarse y contradecirse a sí mismo.

Si una felicidad, el ir en pos de una nueva felicidad, en cualquier sentido que ello sea, es lo que sostiene al ser viviente en la vida y lo impulsa a vivir, posiblemente ningún filósofo tiene más razón que el cínico, pues la felicidad del animal, como cínico consumado, es la prueba viviente de la justificación del cinismo. Una ínfima felicidad, si es ininterrumpida y hace feliz, es incomparablemente mejor que la máxima felicidad que se da solo como episodio, como una especie de capricho, como insensata ocurrencia, en medio del puro descontento, ansiedades y privación. Tanto en el caso de la ínfima como en el de la máxima felicidad, existe

siempre un elemento que hace que la felicidad sea tal: la capacidad de olvidar o, para expresarlo en términos más eruditos, la capacidad de sentir de forma *no-histórica* mientras la felicidad dura. Quien no es capaz de instalarse, olvidando todo el pasado, en el umbral del momento, el que no pueda mantenerse recto en un punto, sin vértigo ni temor, como una Diosa de la Victoria, no sabrá qué cosa sea la felicidad y, peor aún, no estará en condiciones de hacer felices a los demás. Imaginemos el caso extremo de un hombre que careciera de la facultad de olvido y estuviera condenado a ver en todo un devenir: un hombre semejante no creería en su propia existencia, no creería en sí, vería todo disolverse en una multitud de puntos móviles, perdería pie en ese fluir del devenir; como el consecuente discípulo [7] de Heráclito, apenas se atreverá a levantar el dedo. Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad. Un hombre que quisiera constantemente sentir tan solo de modo histórico sería semejante al que se viera obligado a prescindir del sueño o al animal que hubiera de vivir solamente de rumiar y siempre repetido rumiar. Es, pues, posible vivir y aun vivir felizmente, casi sin re-

---

[7] Se refiere a Cratilo, filósofo griego que, según Aristóteles, llegaba a la conclusión de que, dado que la verdad no podía ser conocida ni expresada en palabras, él no hablaría y tan solo haría gestos con la mano como mover un dedo. Platón dio el título *Cratilo* a uno de sus diálogos, en el que se discute sutilmente sobre el sentido, la exactitud y la convencionalidad del lenguaje.

cordar, como vemos en el animal; pero es del todo imposible poder vivir sin olvidar. O para expresarme sobre mi tema de un modo más sencillo: *existe un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en el que lo vivo se resiente y, finalmente, sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura.*

Para precisar este grado y, con ello, el límite desde el cual lo pasado ha de olvidarse, para que no se convierta en sepulturero del presente, habría que saber con exactitud cuánta es la *fuerza plástica* de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas. Hay individuos que poseen en tan escaso grado esa fuerza que, a consecuencia de una sola experiencia, de un único dolor y, con frecuencia, de una sola ligera injusticia, se desangran irremisiblemente como de resultas de un leve rasguño. Los hay, por otra parte, tan invulnerables a las más salvajes y horribles desgracias de la vida, y aun a los mismos actos de su propia maldad que, en medio de estas experiencias o poco después, logran un pasable bienestar y una especie de conciencia tranquila. Cuanto más fuertes raíces tiene la íntima naturaleza de un individuo tanto más asimilará el pasado y se lo apropiará. Podemos imaginar que la más potente y formidable naturaleza se reconocería por el hecho de que ella ignorase los límites en que el sentido histórico podría actuar de una forma dañosa o parásita. Esta naturaleza atraería hacia sí todo el pasado, propio y extraño, se lo apro-

piaría y lo convertiría en su propia sangre. Una naturaleza así sabe olvidar aquello que no puede dominar, eso no existe para ella, el horizonte está cerrado y nada le puede recordar que, al otro lado, hay hombres, pasiones, doctrinas, objetivos. Se trata de una ley general: todo ser viviente tan solo puede ser sano, fuerte y fecundo dentro de un horizonte, y si, por otra parte, es demasiado egocéntrico para integrar su perspectiva en otra ajena, se encamina lánguidamente o con celeridad a una decadencia prematura. La serenidad, la buena conciencia, la actitud gozosa, la confianza en el porvenir —todo eso depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que existe una línea que separa lo que está al alcance de la vista y es claro, de lo que está oscuro y es inescrutable, de que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuándo es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista ahistórico. He aquí la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*

Aquí se nos podrá hacer una observación: los conocimientos y los sentimientos históricos de un hombre pueden ser muy limitados, su horizonte estrecho como el de un habitante de un valle de los Alpes; en cada juicio puede cometer una injusticia, de cada experiencia puede pensar erróneamente que él es el primero en tenerla —y a pesar de todas las injusticias y todos los errores, se mantiene en tan insuperable salud y vigor

que todos sentirán goce al mirarlo; en tanto que, a su lado, el que es mucho más justo y más instruido que él flaquea y se derrumba, pues las líneas de su horizonte se desplazan siempre de nuevo, de modo inquietante, porque él, atrapado en la red sutil de sus justicias y verdades, no vuelve a encontrar de nuevo el mundo elemental de deseos y aspiraciones. Por otra parte, hemos observado al animal, totalmente desprovisto de sentido histórico, que se desenvuelve dentro de un horizonte casi reducido a un solo punto y, no obstante, vive, en una relativa felicidad, al menos sin hastío y sin necesidad de simular. Habría, pues, que considerar a la facultad de ignorar hasta cierto punto la dimensión histórica de las cosas como la más profunda e importante de las facultades, en cuanto en ella reside el fundamento sobre el que puede crecer lo que es justo, sano, grande, verdaderamente humano. Lo ahistórico es semejante a una atmósfera protectora, únicamente dentro de la cual puede germinar la vida y, si esta atmósfera desaparece, la vida se extingue. Es cierto: tan solo cuando el hombre pensando, analizando, comparando, separando, acercando, limita ese elemento no histórico; tan solo cuando, dentro de ese vaho envolvente, surge un rayo luminoso y resplandeciente, es decir, cuando es suficientemente fuerte para utilizar el pasado en beneficio de la vida y transformar los acontecimientos antiguos en historia presente, llega el hombre a ser hombre. Pero un exceso de historia aniquila al hombre y, sin ese halo de lo ahistórico, jamás hubiese comenzado ni se hubiese atrevido a comenzar. ¿Qué hechos hubiese

sido capaz de realizar sin antes haber penetrado en esa bruma de lo ahistórico? Dejemos imágenes de lado y acudamos, para ilustración, a un ejemplo. Imaginemos a un hombre al que empuja y arrastra una ardiente pasión por una mujer o una gran idea. ¡Cómo cambia su mundo para él! Mirando hacia el pasado se siente como ciego; prestando el oído a su entorno percibe lo ajeno como un ruido sordo carente de sentido. Pero lo que ahora percibe, jamás lo percibió antes con esa viveza: tan palpablemente cercano, tan coloreado, tan resonante, tan iluminado como si lo percibiera con todos sus sentidos a la vez. Sus evaluaciones todas están para él cambiadas y privadas de valor; hay tantas cosas que ya no puede valorar porque él ya apenas las siente; se pregunta si no ha sido hasta entonces víctima de frases ajenas, de opiniones de otros, se admira de que su memoria gire incansablemente dentro de un círculo y se siente muy débil y agotado para dar un solo salto y salir de ese círculo. Es el estado más injusto del mundo, limitado, ingrato hacia el pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño torbellino de vida en medio de un océano congelado de noche y olvido. Y, no obstante, ese estado —ahistórico, absolutamente anti-histórico— es no solo la matriz de una acción injusta, sino también, y sobre todo, de toda acción justa, y ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá la victoria, ningún pueblo alcanzará su libertad, sin antes haberlo anhelado y pretendido en un estado ahistórico como el descrito. Como el hombre de acción, en expresión de

Goethe[8], actúa siempre sin conciencia, también actúa siempre sin conocimiento; olvida la mayor parte de las cosas para realizar solo una, es injusto hacia todo lo que le precede y no reconoce más que un derecho: el derecho de lo que ahora va a nacer. Así pues, el hombre de acción ama su obra infinitamente más de lo que esta merece ser amada, y las mejores acciones se realizan siempre en una exaltación de amor tal que, aunque su valor pueda ser incalculable en otros respectos, no son, en todo caso, dignas de ese amor.

Si alguien estuviera en condición de olfatear, de respirar retrospectivamente, en un suficiente número de casos, esta atmósfera ahistórica, dentro de la cual se ha producido todo gran acontecimiento histórico, podría tal vez, en cuanto sujeto de conocimiento, elevarse a un punto de vista *suprahistórico*, tal como Niebuhr[9] lo ha descrito, como posible resultado de la reflexión histórica. «Para una cosa, al menos —dice—, es útil la historia entendida claramente y en toda su extensión: para reconocer que los espíritus más potentes y más elevados del género humano ignoran de qué forma fortuita sus ojos han asumido la estructura particular que determina su visión y que ellos quisieran a la fuerza imponer a los demás; a la fuerza, porque la intensidad de su conciencia es excepcionalmente grande. Quien no haya

[8] Goethe, *Máximas y reflexiones*, 241.

[9] Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), historiador y político cuyos estudios sobre la historia del pueblo romano influyeron en Mommsen y Ranke.

captado esto, con gran precisión y en muchos casos, quedará subyugado por la imagen de un poderoso espíritu que da la más alta pasionalidad a una forma dada.» Podría designarse tal punto de vista suprahistórico en la medida en que quien lo adoptara, por el hecho de haber reconocido la esencial condición de todo acaecer, de toda acción, la ceguedad e injusticia en el alma del que actúa, no se sentiría seducido a vivir o participar en la historia, se sentiría curado de la tentación de tomar en el futuro la historia demasiado en serio: hubiera aprendido a encontrar en todas partes, en cada individuo, en cada acontecimiento, entre los griegos o entre los turcos, en un momento cualquiera del siglo I o del siglo XIX, la respuesta al porqué y para qué de la existencia. Si alguien pregunta a sus amistades si quieren revivir los diez o veinte últimos años, encontrará fácilmente quiénes de ellos están predispuestos a este punto de vista suprahistórico: con seguridad, todos responderán ¡no!; pero ese ¡no! estará motivado por diferentes razones. Algunos, tal vez, se consolarán con un «pero los próximos veinte años serán mejores». Son aquellos de quienes David Hume dice sarcásticamente:

And from the dregs of life hope to receive,
What the first sprightly running could not give [10].

---

[10] «Y de las heces de la vida recibir esperan
lo que la primera vivaz carrera dar no pudo.»

Aunque en la cita se hace referencia a Hume, en realidad estos versos, que Nietzsche presenta en inglés, son de la obra teatral de John Dryden *Aureng-Zebe*, IV, 1.

Los llamaremos los hombres históricos. El espectáculo del pasado los empuja hacia el futuro, inflama su coraje para continuar en la vida, enciende su esperanza de que lo que es justo puede todavía venir, de que la felicidad los espera al otro lado de la montaña hacia donde encaminan sus pasos. Estos hombre históricos creen que el sentido de la existencia se desvelará en el curso de un *proceso* y, por eso, tan solo miran hacia atrás para, a la luz del camino recorrido, comprender el presente y desear más ardientemente el futuro. No tienen idea de hasta qué punto, a pesar de todos sus conocimientos históricos, de hecho piensan y actúan de manera no-histórica o de que su misma actividad como historiadores está al servicio, no del puro conocimiento, sino de la vida.

Pero esa pregunta, cuya respuesta hemos escuchado, se puede responder de modo distinto. Será también un «no», pero un «no» diferentemente motivado: el «no» del hombre suprahistórico que no ve la salvación en el proceso y para el cual, al contrario, el mundo está completo y toca su fin en cada momento particular. Pues, ¿qué podrían otros diez años enseñar que no hayan enseñado los diez anteriores?

Los hombres suprahistóricos no han podido jamás ponerse de acuerdo sobre si el sentido de esta teoría es la felicidad, la resignación, la virtud o la penitencia, pero, frente a todos los modos históricos de considerar el pasado, llegan a la plena unanimidad respecto a la siguiente proposición: el pasado y el presente son una sola y la misma cosa, es decir, dentro de la variedad de

sus manifestaciones, son típicamente iguales y, como tipos invariables y omnipresentes, constituyen una estructura fija de un valor inmutable, estable y de significado eternamente igual. Como los cientos de lenguas diferentes expresan siempre las mismas necesidades típicas y fijas del hombre, de suerte que el que comprendiese estas necesidades no tendría que aprender nada nuevo de todas esas lenguas, del mismo modo, el pensador suprahistórico ilumina desde el interior toda la historia de pueblos e individuos, adivinando con clarividencia el sentido originario de los diferentes jeroglíficos y evadiendo gradualmente, incluso con fatiga, la interminable corriente de nuevos signos. ¿Cómo, en efecto, ante la situación infinita de acontecimientos, no iba a llegarse a la saciedad, a la sobresaturación, incluso al hastío? Sin duda, al final, hasta el más osado de ellos estaría tal vez dispuesto a decir a su corazón con Giacomo Leopardi:

> «Nada existe que digno
> de tus emociones sea; la tierra no merece
> un suspiro. Dolor y tedio nuestra vida es;
> nada más. Y el mundo es fango.
> Cálmate [11].»

Pero dejemos a los hombres suprahistóricos con su sabiduría y su hastío: hoy queremos más bien gozar con

[11] Estos versos corresponden al poema de Leopardi *A se stesso* («A sí mismo»), vs. 7-11.

todo el corazón de nuestra incultura y concedernos a nosotros mismos una jornada fácil haciendo el papel de hombres de acción y progresistas, adoradores del proceso. Tal vez nuestra valoración de lo histórico no es más que un prejuicio occidental. ¡No importa, con tal de que, al menos, sigamos dando pasos hacia el progreso y no quedemos estancados en el ámbito de estos prejuicios! ¡Con tal de que aprendamos siempre mejor a cultivar la historia para servir a la vida! Concedamos, pues, de buen grado a los hombres suprahistóricos que poseen más sabiduría que nosotros; siempre que estemos seguros de poseer más vida que ellos: pues nuestra ignorancia tendría en todo caso más futuro que su sabiduría. Y, para que no quede ninguna duda en cuanto al sentido de esta contraposición entre vida y sabiduría, recurriré a un procedimiento utilizado desde la Antigüedad y propondré, sin ningún tipo de rodeos, algunas tesis.

Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, reducido a fenómeno cognoscitivo es, para el que así lo ha estudiado, algo muerto, porque a la vez ha reconocido allí la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, todo el horizonte terrenamente oscurecido de ese fenómeno, y precisamente en ello su poder histórico. Este poder queda ahora, para aquel que lo ha conocido, sin fuerza, pero tal vez no queda sin fuerza para aquel que vive.

La historia concebida como ciencia pura, y aceptada como soberana, sería para la humanidad una especie de conclusión y ajuste de cuentas de la existencia. La cul-

tura histórica es algo saludable y cargado de futuro tan solo al servicio de una nueva y potente corriente vital, de una civilización naciente, por ejemplo; es decir, solo cuando está dominada y dirigida por una fuerza superior, pero ella misma no es quien domina y dirige.

En la medida en que está al servicio de la vida, la historia sirve a un poder no histórico y, por esta razón, en esa posición subordinada, no podrá y no deberá jamás convertirse en una ciencia pura como, por ejemplo, las matemáticas. En cuanto a saber hasta qué punto la vida tiene necesidad de los servicios de la historia, esta es una de las preguntas y de las preocupaciones más graves concernientes a la salud de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia.

2

QUE LA VIDA tiene necesidad del servicio de la historia ha de ser comprendido tan claramente como la tesis, que más tarde se demostrará —según la cual, un exceso de historia daña a lo viviente. En tres aspectos pertence la historia al ser vivo: en la medida en que es un ser activo y persigue un objetivo, en la medida en que preserva y venera lo que ha hecho, en la medida en que sufre y tiene necesidad de una liberación. A estos tres aspectos corresponden tres especies de historia, en cuanto se puede distinguir entre una historia *monumental*, una historia *anticuaria* y una historia *crítica*.

La historia pertenece, sobre todo, al hombre de acción, al poderoso, al que libra una gran lucha y tiene necesidad de modelos, de maestros, de confortadores, que no puede encontrar en su entorno ni en la época presente. Tal es el caso de Schiller. Nuestro tiempo es tan miserable, decía Goethe [12], que el poeta no puede en-

[12] Eckermann, *Conversaciones con Goethe*. Conversación correspondiente al 21 de julio, 1827.

contrar, en la vida humana que le rodea, los caracteres que necesita para su obra. Polibio [13], por ejemplo, teniendo en su mente al hombre de acción, dice que el estudio de la historia política constituye la más adecuada preparación para el gobierno del Estado y es la mejor maestra que, al recordarnos los infortunios de otros, nos amonesta a soportar con firmeza los cambios de la fortuna. Quien haya aprendido a reconocer en esto el sentido de la historia ha de sufrir al ver curiosos viajeros y meticulosos micrólogos trepar por las pirámides de grandes épocas pasadas. El que allí descubre incentivos de imitación y superación no desea encontrar al ocioso que, ávido de distracción y sensaciones, deambula en estos lugares como entre los tesoros acumulados en una galería de pintura. Para no desfallecer y sucumbir de disgusto, entre estos ociosos débiles y sin esperanza, entre estas gentes que quieren parecer activas cuando no son más que agitadas y gesticulantes, el hombre de acción mira hacia atrás e interrumpe la marcha hacia su meta para tomar aliento. Pero su meta es alguna felicidad; tal vez no la suya propia, muchas veces la de un pueblo o la de la humanidad entera. Huye de la resignación y utiliza la historia como remedio contra ella. No tiene generalmente ninguna perspectiva de recompensa y no puede esperar más que la gloria, es decir, la expectación de un lugar de honor en el templo de la historia donde él, a su vez, podrá ser maestro, consolador y admonitor de la posteridad. Porque su consigna es: lo

[13] Polibio: *Historias*, 1, 1, 2.

que una vez fue capaz de agrandar el concepto de «hombre» y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que ellos unen a la humanidad a través de los milenios, como crestas humanas de una cordillera, que para mí la cumbre de tal momento, hace largo tiempo caducado, sigue todavía viva, luminosa y grandiosa —es la idea fundamental de la fe en la humanidad que encuentra su expresión en la exigencia de una historia *monumental*. Pero es precisamente esta exigencia, que lo grande debe ser eterno, lo que suscita la más terrible de las luchas. Pues todo lo demás que vive grita ¡no! Lo monumental no debe existir —esta es la contraconsigna. La apatía rutinaria, lo que es mezquino y bajo, que llena todo rincón del mundo, que se condensa en torno a todo lo grande como pesada atmósfera terrestre, se interpone en la ruta, con impedimentos y engaños, para obstaculizar, desviar y asfixiar el camino que lo grande tiene que recorrer para llegar a la inmortalidad. Pero esta ruta pasa por los cerebros humanos, por cerebros de animales angustiados y efímeros, que se encuentran siempre de nuevo ante las mismas necesidades y que tan solo con esfuerzo retrasan su fin, y ello tan solo por corto tiempo, pues ellos, ante todo, no quieren más que una cosa: vivir a cualquier precio. ¿Quién podría asociarlos con esta difícil carrera de antorchas que es la historia monumental y en la cual solo lo grandioso se perpetúa? Y, sin embargo, siempre hay algunos a quienes la con-

templación de la grandeza pasada fortifica y se sienten llenos de entusiasmo, como si la vida humana fuera algo maravilloso y como si el más bello fruto de esta planta amarga fuera el saber que alguien ha atravesado ya la existencia con orgullo y fortaleza, otro con profunda reflexión y un tercero mostrando misericordia y caridad —pero legando todos una enseñanza: que la vida más bella es la de aquellos que no dan alto valor a la existencia. Si el hombre común toma este corto espacio de tiempo con tanta avidez y melancólica seriedad, aquellos pocos, a quienes antes nos hemos referido, en su camino a la inmortalidad y a la historia monumental, han sabido hacerlo con sonrisa olímpica o, al menos, con sublime sarcasmo; con frecuencia descendieron a la tumba con un sentido de ironía —pues ¿qué habría de ellos que enterrar? Tan solo aquello que como escoria, desechos, vanidad, animalidad, siempre los había oprimido y que ahora se hundía en el olvido después de haber sido largo tiempo objeto de su desdén. Pero algo perdurará: el monograma de su más íntimo ser, una obra, una acción, una iluminación excepcional, una creación. Sobrevivirá porque ninguna posteridad podrá prescindir de eso. En esta forma sublimada, la gloria es algo más que el apetitoso bocado de nuestro egoísmo, como dice Schopenhauer [14]; es la creencia en la solidaridad y la continuidad de lo grande

[14] *Aforismos sobre sabiduría de la vida*, cap. 4 (en vol. I de *Parerga y Paralipomena*).

de todos los tiempos y una protesta contra el cambio de las generaciones y la transitoriedad de las cosas.

¿De qué sirve, pues, al hombre contemporáneo la consideración monumental del pasado, el ocuparse con lo que otros tiempos han producido de clásico y de inusitado? Deduce que la grandeza que un día existió fue, en todo caso, una vez posible y, sin duda, podrá, otra segunda vez, ser posible; anda su camino con paso más firme, pues la duda que le asaltaba en momentos de debilidad, de si estaría aspirando tal vez a lo imposible, se ha desvanecido. Supongamos que alguien piensa que no se necesita más de cien hombres productivos, eficientes, educados en un espíritu nuevo para acabar con ese intelectualismo que está hoy de moda en Alemania, ¡cómo se sentiría confortado al constatar que la cultura del Renacimiento se edificó sobre los hombros de un centenar de tales hombres!

Y, sin embargo —para aprender de este ejemplo inmediatamente algo nuevo—, ¡qué arbitraria e imprecisa, qué inexacta sería tal comparación! ¡Cuántas diferencias habría que dejar de lado para resaltar ese efecto vigoroso!, ¡de qué manera forzada habría que hacer entrar la individualidad del pasado en un molde general, recortando ángulos y líneas relevantes, en beneficio de la homología! En realidad, lo que una vez fue posible podría tan solo presentarse como posible otra segunda vez, si los pitagóricos tuvieran razón al creer que, cuando la misma conjunción de cuerpos celestes se repite, ello supone la repetición, hasta en los más mínimos detalles, de los mismos acontecimientos en la tierra: de

suerte que, cuando las estrellas tuvieran entre sí una cierta relación, de nuevo un estoico colaboraría con un epicúreo [15] para asesinar a César y, cuando se hallaran en otra combinación, Cristóbal Colón descubriría de nuevo América. Tan solo si la Tierra comenzase cada vez su obra teatral después del quinto acto, si fuese posible que la misma concatenación de motivos, el mismo *deus ex machina*, la misma catástrofe retornase a intervalos regulares; tan solo entonces el poderoso tendría derecho a desear la historia monumental en su absoluta *veracidad* icónica, es decir, en cada hecho con su singularidad y particularidad en todo detalle: no es probable que esto suceda hasta que los astrónomos se conviertan de nuevo en astrólogos. Hasta ese momento, la historia monumental no tendrá necesidad de esa plena veracidad: siempre acercará, generalizará y, finalmente, igualará cosas que son distintas, siempre atenuará las diferencias de motivos y ocasiones para, en detrimento de las *causae*, presentar el *effectus* como monumental, es decir, como ejemplar y digno de imitación, de suerte que, dado que en todo lo posible prescinde de las causas, sin exagerar demasiado, se la podría llamar una colección de «efectos en sí», como de eventos que tendrán efecto en todo tiempo. Lo que se celebra en las fiestas populares, en las conmemoraciones religiosas o militares, es, en el fondo, un tal «efecto en sí»: esto es lo que no deja dormir a los ambiciosos, lo que los em-

---

[15] Alusión a la conspiración entre Casio y Bruto, seguidores de las respectivas escuelas filosóficas citadas, para asesinar a Julio César.

prendedores ponen sobre su corazón como un amuleto, eso y no la verdadera conexión histórica de causas y efectos que, correctamente entendida, tan solo probaría que, del juego de dados del azar y del futuro, nunca podría resultar algo del todo idéntico a lo anterior.

Mientras el alma de la historiografía consista en los grandes *estímulos* que inspiran a un hombre vigoroso, mientras el pasado tenga que ser descrito como digno de imitación, como imitable y posible otra segunda vez, incurre, ciertamente, en el peligro de ser distorsionado, de ser embellecido, y se acerca así a la pura invención poética; incluso hay épocas que no son capaces de distinguir entre un pasado monumental y una ficción mística porque exactamente los mismos estímulos pueden extraerse de uno y otro mundo. Si la consideración monumental del pasado *prevalece* sobre las otras formas de consideración, quiero decir, sobre la anticuaria y la crítica, es el pasado mismo el que *sufre daño:* segmentos enteros del mismo son olvidados, despreciados, y se deslizan como un flujo ininterrumpido y gris en el que solamente hechos individuales embellecidos emergen como solitarios islotes. Las raras personas que quedan visibles resaltan a la vista como algo antinatural y maravilloso, como aquella cadera de oro [16] que los discípulos de Pitágoras pretendían haber visto en el maestro. La historia monumental engaña por las analogías: con seductoras semejanzas, incita al valeroso a la temeri-

---

[16] Diógenes Laercio, *Vidas y sentencias de los más ilustres filósofos*, 8, II.

dad, al entusiasta al fanatismo y, si imaginamos esta historia en las manos y en las cabezas de egoístas con talento y de exaltados bribones, veríamos imperios destruidos, príncipes asesinados, guerras y revoluciones desatadas y el número de los «efectos en sí» históricos, es decir, los efectos sin causa suficiente, de nuevo acrecentado. Baste esto para recordar los daños que la historia monumental puede producir entre los hombres de acción y los poderosos, ya sean buenos o perversos: pero imaginemos cuáles serán los efectos cuando los impotentes y los inactivos se apoderan de ella y la utilizan.

Tomemos el ejemplo más sencillo y frecuente. Imaginemos a personalidades no artísticas, o débilmente artísticas, armadas y acorazadas con la historia monumental del arte. ¿Contra quién dirigirán ahora sus armas? Contra sus archienemigos los espíritus vigorosamente artísticos; en otras palabras, contra aquellos que son los únicos capaces de extraer de la historia una verdadera enseñanza, es decir, una enseñanza orientada hacia la vida y convertir lo que han aprendido en una forma más elevada de praxis. A estos se les obstruye el camino, se les oscurece el horizonte cuando celosos idólatras danzan en torno a un mal comprendido monumento de alguna gran época del pasado. Como si quisieran decir: «¡Atención! Este es el arte auténtico y verdadero. ¿Qué os importa un arte que todavía está en gestación y en la búsqueda de su camino?». Este tropel de danzantes parece poseer hasta el privilegio del «buen gusto», pues el espíritu creador está siempre en

desventaja frente al simple espectador que se guarda muy bien de poner su mano en la tarea; así como, en todos los tiempos, el político de casino ha sido siempre más sabio, más justo y más reflexivo que el estadista que ejerce el poder. Si se quisiera extender al campo del arte el uso del *referéndum* y del sufragio mayoritario y se obligara al artista a defenderse ante el foro de los estetas que nada crean, se puede jurar de antemano que sería condenado. Y esto no a pesar de, sino precisamente porque sus jueces han proclamado solemnemente el canon del arte monumental, es decir, el arte que, según hemos venido exponiendo, en todas las épocas «ha producido efecto», en tanto que todo arte que no es monumental, en cuanto es arte del presente, les parece, en primer lugar, innecesario; en segundo lugar, inatractivo y, finalmente, desprovisto de la autoridad de la historia. Pero su instinto les dice que el arte puede ser asesinado por el arte: lo monumental no debe renacer, y para impedir esto, aducen que la autoridad de lo monumental proviene del pasado. Son expertos en el arte porque lo quieren suprimir; se glorían de ser médicos cuando, en realidad, suministran venenos; cultivan su lengua y su gusto para explicar, desde su posición regalona, por qué rechazan tan obstinadamente todos los platos de alimentación artística que le son ofrecidos. No quieren que nazca la grandeza. Su método es decir: «Mirad, lo que es grande ya está ahí». En realidad, esta grandeza que está ahí les importa tan poco como la que está en trance de nacer: sus vidas dan testimonio de ello. La historia monumental es el disfraz con el cual su

odio a los grandes y poderosos de su tiempo se presenta como una colmada admiración por los grandes y poderosos de épocas pasadas; así enmascarado, el sentido de esta consideración de la historia se convierte en su opuesto. Sean o no conscientes de ello, actúan en todo caso como si su lema fuera: dejad a los muertos que entierren a los vivos.

Cada una de las tres concepciones de la historia es válida tan solo en un suelo y en un clima particulares: en cualquier otro terreno crece como hierba devastadora. Cuando un hombre que desea realizar algo grande tiene necesidad del pasado, se apropia de él mediante la historia monumental; a su vez, el que persiste en lo habitual y venerado a lo largo del tiempo, cultiva el pasado como historiador anticuario; y solo aquel a quien una necesidad presente oprime el pecho y que, a toda costa, quiere librarse de esa carga, siente la necesidad de la historia crítica, es decir, de una historia que juzga y condena. Muchos males pueden venir del trasplante imprudente de estas especies: el que critica sin necesidad, el anticuario sin piedad, el conocedor de la grandeza sin ser capaz de realizar grandes cosas son tales plantas que, separadas de su suelo original y materno, degeneran y retornan al estado salvaje.

3

La historia pertenece también, en segundo lugar, a quien preserva y venera, a quien vuelve la mirada hacia atrás, con fidelidad y amor, al mundo donde se ha formado; con esta piedad, da gracias por el don de su existencia. Cultivando con cuidadoso esmero lo que subsiste desde tiempos antiguos, quiere preservar, para los que vendrán después, aquellas condiciones en las que él mismo ha vivido —y así sirve a la vida. Para tal alma, la posesión del patrimonio ancestral [17] toma un sentido diferente porque, en lugar de poseer el alma estos objetos, está poseída por ellos. Todo lo que es pequeño, limitado, decrépito y anticuado recibe su propia dignidad e intangibilidad por el hecho de que el alma del hombre anticuario, tan inclinada a preservar y venerar, se instala en estas cosas y hace en ellas un nido familiar. La historia de su ciudad se convierte para él en su propia historia: concibe las murallas, la puerta fortificada, las ordenanzas municipales y las fiestas populares como

---

[17] Goethe, *Fausto*, I, 408.

una crónica ilustrada de su juventud y, en todo esto, se redescubre a sí mismo con su fuerza, su actividad, sus placeres, su juicio, sus locuras y sus malas maneras. Aquí se pudo vivir, se dice a sí mismo, por tanto aquí se puede vivir y aquí se podrá vivir, pues somos tenaces y no se nos derrumbará de un día para otro. Con ese «nos», él se eleva, sobre la efímera y singular existencia individual, para identificarse con el espíritu de su casa, de su estirpe, de su ciudad. A veces saluda, a través de siglos lejanos, oscuros y confusos, al alma de su pueblo como su propia alma. El poder de intuir y presagiar las cosas, el detectar huellas casi extinguidas, una instintiva facultad para leer correctamente un pasado tan recubierto de escritos, la comprensión rápida de palimpsestos, incluso de polipsestos —estos son sus talentos y sus virtudes. Con este espíritu contempló Goethe el monumento de Erwin von Steinbach [18]; en la tempestad de su sentimiento se desgarró el velo histórico de nubes que los separaba: por vez primera contempló la obra alemana como «actuando desde el fondo de la fuerte y ruda alma alemana». Es la misma sensibilidad y el mismo impulso que guió a los italianos del Renacimiento y despertó de nuevo en sus poetas el antiguo genio itálico en una «maravillosa nueva resonancia del arpa originaria», como dice Jacob Burckhardt [19].

---

[18] Goethe escribió en 1772 un ensayo *Von deutscher Baukunst* (Sobre la arquitectura alemana) y lo dedicó a Erwin von Steinbach (que murió en 1318), constructor de la catedral de Estrasburgo.

[19] Profesor de la Universidad de Basilea, con gran prestigio en los medios académicos. La cita de Nietzsche es de su obra *La cultura del Renacimiento en Italia*, libro III, cap. 10.

Este sentido anticuario de veneración del pasado tiene su más alto valor cuando infunde un sentimiento simple y conmovedor de placer y satisfacción a la realidad modesta, ruda y hasta penosa en que vive un individuo o un pueblo. Niebuhr, por ejemplo, admite, con sincero candor, que puede vivir, contento y sin añorar el arte, en bosques y campos entre campesinos libres que tienen un pasado histórico. ¿Cómo podría la historia servir mejor a la vida que ligando, a su tierra nativa y a sus costumbres patrias, a las estirpes y poblaciones más desfavorecidas, dándoles estabilidad y disuadiéndolas de que se desplacen a tierras extrañas en busca de mejores condiciones de vida por las que han de combatir y luchar? A veces lo que empuja al individuo a aferrarse a un grupo o a un ambiente, a unos cansados hábitos, a unas peladas colinas, puede parecer obstinación e ignorancia —pero es la ignorancia más saludable y beneficiosa para la colectividad, como puede comprender cualquiera que haya constatado los terribles efectos del afán de aventureras emigraciones de poblaciones enteras, o el que haya visto de cerca en qué se convierte un pueblo que ha perdido la fidelidad a su pasado y se entrega a la busca desenfrenada y cosmopolita de lo nuevo y de lo siempre más nuevo. El sentimiento opuesto, el bienestar del árbol con sus raíces, la felicidad de no saberse totalmente arbitrario y fortuito, sino proceder de un pasado del que se es heredero, la flor y el fruto, y que así su existencia tiene una disculpa, digamos una justificación —esto es lo que hoy se designa preferentemente como el auténtico sentido histórico.

Pero este no es el estado en que el hombre estaría más capacitado para convertir el pasado en ciencia pura; de suerte que aquí también percibimos, como en el caso de la historia monumental, que el pasado mismo sufre cuando la historia sirve a la vida y es dominada por impulsos vitales. Para decirlo con cierta libertad acudiendo a una metáfora: el árbol siente sus raíces más de lo que él puede verlas; pero este sentimiento da medida de la grandeza de las raíces a causa de la grandeza y fuerza de las ramas visibles. Si el árbol ya en esto puede equivocarse, ¿cómo no se equivocará respecto al bosque entero que lo rodea? Del cual solo sabe o siente algo en la medida en que este le obstruye o favorece —pero nada más. El sentido anticuario de un individuo, de una comunidad, de todo un pueblo, tiene siempre un campo de visión muy limitado, no percibe la mayor parte de los fenómenos, y los pocos que percibe los ve demasiado cerca y de forma muy aislada. No puede evaluar los objetos y, en consecuencia, considera todo igualmente importante y, por eso, da demasiada importancia a las cosas singulares. Para juzgar el pasado no tiene una escala de valores ni sentido de proporciones que realmente respondan a las relaciones de las cosas entre sí. Su medida y proporción son siempre las que le otorga la mirada retrospectiva, en sentido anticuario, de un individuo o de un pueblo.

Esto crea siempre un peligro inminente: en definitiva, todo lo antiguo y pasado que entra en este campo de visión es, sin más, aceptado como igualmente digno de veneración; en cambio, todo lo que no muestra, res-

pecto a lo antiguo, esta reverencia, o sea, lo que es nuevo y está en fase de realización, es rechazado y encuentra hostilidad. Así, en las artes plásticas y gráficas, incluso en las griegas, toleraban el estilo hierático junto con el estilo grande y libre; más tarde, no solo toleraron las narices puntiagudas y las sonrisas congeladas, sino que hasta las consideraron como un signo de refinamiento. Cuando la sensibilidad de un pueblo se petrifica de tal suerte, cuando la historia sirve al pasado hasta el punto de debilitar la vida presente y, especialmente, la vida superior, cuando el sentido histórico ya no conserva la vida sino que la momifica, entonces el árbol muere de modo no natural, disecándose gradualmente desde la cúpula hasta las raíces —y, generalmente, estas acaban por morir a su vez. La historia anticuaria degenera en el momento mismo en que ya no está animada e inspirada por la fresca vida del presente. Entonces la piedad se marchita, la rutina erudita continúa existiendo sin la piedad y gira, en autosatisfacción egoísta y complaciente, en torno a su propio eje. Entonces se observa el repelente espectáculo de una ciega furia coleccionista, de una incesante acumulación de todo lo que una vez existió. El hombre se envuelve en el olor de lo rancio; con esta actitud anticuaria llega a rebajar impulsos más significativos, necesidades más nobles, hasta convertirlos en una insaciable curiosidad o más bien en una avidez por cosas viejas y por todo. A veces, desciende tan bajo que se contenta con cualquier tipo de alimento y hasta devora con placer el polvo de quisquillas bibliográficas.

Pero, incluso si esta degeneración no se produce, aun cuando la historia anticuaria no pierda el único terreno sobre el cual puede echar raíces en beneficio de la vida, quedan, sin embargo, no pocos peligros, especialmente en el caso en que toma demasiada fuerza y sofoca los otros modos de considerar el pasado. La historia anticuaria sabe solo cómo *conservar* la vida, no cómo crearla. Minusvalora siempre todo lo que está en gestación porque no tiene para ello ningún instinto adivinatorio —como lo tiene, por ejemplo, la historia monumental. Así, la historia anticuaria impide el optar resueltamente por lo nuevo, paraliza al hombre de acción que, en cuanto tal, violará siempre y debe violar cualquier tipo de piedad. El hecho de que una cosa ha envejecido genera la pretensión de que debe ser inmortal. Si tenemos en cuenta todo lo que tal antigüedad —una costumbre ancestral, una creencia religiosa, un privilegio político hereditario— ha acumulado en el curso de su existencia, esa gran suma de piedad y veneración por parte de individuos y generaciones, parecerá arrogante, y hasta perverso, sustituir tal antigüedad por una novedad y contraponer a tal acumulación numérica de actos de piedad y veneración la simple unidad de algo que todavía está en proceso de realización y es presente.

Aquí se ve con claridad cómo el hombre con frecuencia necesita, además del modo monumental y anticuario de considerar la historia, un *tercer modo,* el modo *crítico;* y este también para servir a la vida. Para poder vivir, ha de tener la fuerza, y de vez en cuando utilizarla, de romper y disolver una parte de su pasado;

esto lo logra trayendo ese pasado ante la justicia, sometiéndolo a un interrogatorio minucioso y, al fin, condenándolo; todo pasado merece condenación —pues tal es la naturaleza de las cosas humanas: siempre la humana violencia y debilidad han jugado un papel importante. No es la justicia quien aquí juzga; y es, todavía menos, la clemencia quien aquí pronuncia el veredicto: es solamente la vida, esa potencia oscura, impulsiva, insaciablemente ávida de sí misma. Su veredicto es siempre inclemente, siempre injusto, porque nunca procede de una pura fuente de conocimiento; pero, en la mayor parte de los casos, la sentencia sería idéntica, aunque fuera pronunciada por la justicia misma, «porque todo lo que nace merece perecer. Sería, pues, mejor que nada naciese» [20]. Se requiere mucha fuerza para poder vivir y olvidar que vivir y ser injusto son la misma cosa. El mismo Lutero ha dicho una vez que el mundo debía su existencia a una inadvertencia de Dios; si Dios hubiese pensado en la «artillería pesada», no lo habría creado [21]. A veces, sin embargo, esta misma vida, que requiere olvidar, exige una suspensión temporal de ese olvido. Entonces se percibe con claridad qué injusta es la existencia de algo: de un privilegio, de una casta, de una dinastía, por ejemplo, y hasta qué punto estas cosas merecen perecer. Es entonces cuando se exami-

---

[20] Goethe, *Fausto,* parte I, 1339-1341. Son palabras de Mefistófeles.

[21] Referencia, pero no cita literal, a una de las *Conversaciones de sobremesa* (Tischreden).

na el pasado desde un punto de vista crítico, entonces se ataca con el cuchillo a las raíces, entonces se salta cruelmente sobre cualquier tipo de clemencia. Este proceso es siempre peligroso, en realidad peligroso para la vida misma; y los hombres y las épocas que sirven así a la vida, juzgando y aniquilando un pasado, son siempre peligrosos y están siempre en peligro. Puesto que somos el resultado de generaciones anteriores, somos además el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores y, también, sí, de sus delitos. No es posible liberarse por completo de esta cadena. Podemos condenar tales aberraciones y creernos libres de ellas, pero esto no cambia el hecho de que somos sus herederos. Llegaremos, en el mejor de los casos, a un antagonismo entre nuestra naturaleza ancestral, hereditaria, y nuestro conocimiento o, tal vez, a la lucha de una nueva y rigurosa disciplina contra lo que ha sido legado e inculcado a lo largo del tiempo; cultivamos un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de forma que la primera desaparezca. Es, por así decir, una tentativa de darse *a posteriori* un pasado del que se querría proceder, en contraposición a aquel del que realmente se procede —una tentativa siempre peligrosa porque es difícil encontrar un límite en la negación del pasado y porque las segundas naturalezas son, generalmente, más débiles que las primeras. Sucede con demasiada frecuencia que conocemos lo que es bueno, pero no lo realizamos porque conocemos también lo que es mejor, sin poderlo hacer. Pero algunos llegan, sin embargo, a ganar esta batalla, y para los que luchan, para los que se

sirven de la historia crítica para la vida, hay siempre un notable consuelo: el saber que esta primera naturaleza fue una vez segunda naturaleza y que toda segunda naturaleza, cuando triunfa, se convierte, a su vez, en primera naturaleza.

4

ESTOS SON LOS SERVICIOS que la historia puede prestar a la vida. Todo individuo, todo pueblo necesita, según sus objetivos, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, ya sea como historia monumental, anticuaria o crítica. Pero no como lo necesitaría un tropel de puros pensadores que no hacen más que asistir como espectadores a la vida, o individuos sedientos de saber, que solo con el saber se sienten satisfechos y para quienes el aumento de conocimientos es el objetivo en sí, sino, siempre y únicamente, con vistas a la vida y, por tanto, bajo el dominio y suprema dirección de la misma. Que esta es la natural relación de una época, de una cultura, de un pueblo, con la historia —relación motivada por el hambre, regulada por el grado de sus necesidades, frenada por la fuerza plástica interna—, que el conocimiento del pasado sea deseado en toda época solamente para servir al futuro y al presente, no para debilitar el presente o para cortar las raíces de un futuro vigoroso: todo esto es simple, como simple es la verdad, y convencerá incluso a cualquiera

que no pida que antes le sea presentada la prueba histórica.

Y ahora una rápida mirada a nuestro tiempo. Nos asustamos, nos echamos para atrás. ¿Dónde está la naturalidad, la claridad y pureza de esa relación entre historia y vida? ¡De qué manera tan confusa, tan exagerada e inquietante, fluctúa hoy este problema ante nuestros ojos! La culpa ¿está en nosotros, los que contemplamos? ¿O se habrá alterado realmente la constelación de vida e historia por la interposición entre ellas de un astro hostil y potente? Demuestren otros si nuestra visión es incorrecta o no: nosotros decimos lo que creemos haber visto. Sí, un astro se ha interpuesto, efectivamente, entre la vida y la historia, un astro brillante y magnífico, y la constelación ha quedado realmente alterada —*a causa de la ciencia, por la pretensión de hacer de la historia una ciencia.* Hoy no reina solamente la vida dominando el conocimiento acerca del pasado: todas las barreras han sido derribadas y todo lo que una vez fue irrumpe, como una oleada, sobre el hombre. Todas las perspectivas se han prolongado hacia atrás, hasta donde hubo un devenir, hasta lo infinito. Ninguna generación había visto desplegarse un espectáculo tan inmenso como el que muestra hoy la ciencia del devenir universal, la historia: pero lo muestra con la peligrosa audacia de su lema: *fiat veritas pereat vita*[22].

Representemos ahora un cuadro del proceso espiritual que, con esto, se ha desarrollado en el alma del

[22] «Ante todo la verdad, aunque la vida perezca.»

hombre moderno. El saber histórico fluye de modo incesante de inagotables fuentes, lo extraño e incoherente fuerza su camino, la memoria abre todas sus puertas, pero ello no es suficiente, la naturaleza se esfuerza al máximo por recibir, ordenar y honrar a estos huéspedes extraños, pero ellos mismos están en lucha unos con otros y parece necesario que el hombre los domine y controle si no quiere perecer él mismo en esa lucha. El habituarse a una situación tan desordenada, tormentosa y conflictiva, gradualmente se convierte en una segunda naturaleza aunque, sin duda, esta segunda naturaleza es mucho más débil, más inestable y mucho menos sana que la primera. Finalmente, el hombre moderno se mueve llevando dentro una ingente cantidad de indigeribles piedras de conocimiento y, como en el cuento, puede escucharse a veces su choque ruidoso dentro del estómago [23]. Este ruido revela la característica más íntima de este hombre moderno: el notable contraste entre una interioridad a la que no corresponde ninguna exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ninguna interioridad, una antítesis desconocida entre los pueblos del mundo antiguo. El saber consumido en exceso, sin hambre, incluso contra las necesidades de uno, no actúa ya como una fuerza transformadora orientada hacia el exterior, sino que permanece encerrado dentro de un cierto caótico mundo interior que el hombre moderno designa, con extraña soberbia, como su caracte-

[23] Uno de los cuentos de los hermanos Grimm, *El lobo y los siete cabritos* («Der Wolf und die sieben Geisslein», de Jacob Grimm).

rística «interioridad». Se dice, es cierto, que se posee el contenido y que falta solo la forma; pero esta antítesis es del todo inapropiada cuando se trata de seres vivos. Precisamente porque no puede ser comprendida en absoluto sin esta síntesis, nuestra moderna cultura no es algo vivo, es decir, no es, de hecho, una verdadera cultura sino solamente una especie de saber sobre la cultura, se queda en una idea y en un sentimiento de la cultura, pero no surge de ahí una resolución cultural. Por el contrario, la verdadera motivación y lo que, como acción, se manifiesta al exterior, con frecuencia no significa mucho más que una indiferente convención, una lamentable imitación e, incluso, una tosca caricatura. La sensibilidad descansa en el interior como en la serpiente que ha tragado conejos enteros y se tiende después tranquilamente al sol evitando cualquier movimiento que no sea indispensable. El proceso interior es ahora la cosa misma, es decir, la «cultura» propiamente dicha. Todo el que pasa por allí desea solo una cosa: que tal cultura no muera de indigestión. Imaginemos, por ejemplo, a un griego ante este tipo de cultura; pensaría que para el hombre moderno «ser culto» y «tener una cultura histórica» son expresiones tan afines que prácticamente significan la misma cosa y solo difieren por el número de palabras. Si él dijera que uno puede ser muy culto y, sin embargo, carecer de formación histórica, el hombre moderno pensaría no haber oído bien y movería la cabeza. Es que ese conocido pueblo de un pasado no demasiado lejano, me estoy refiriendo, por supuesto, a los griegos, durante el periodo de su mayor vigor preservó tenaz-

mente un sentido ahistórico; si uno de nuestros contemporáneos, por el golpe de una vara mágica, fuera reenviado a ese mundo, probablemente encontraría a los griegos muy poco «cultos» y esto expondría a la pública irrisión el secreto, tan celosamente guardado, de la cultura moderna: que nosotros, los modernos, no tenemos nada propio; tan solo en cuanto rellenándonos y sobrerrellenándonos de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos extraños, somos objetos dignos de consideración, es decir, enciclopedias ambulantes, que es como, tal vez, nos consideraría un antiguo griego transportado a nuestros días. Pero en las enciclopedias todo el valor se encuentra únicamente en lo que hay dentro, en el contenido, no en lo que presenta al exterior o es encuadernación o cubierta. De modo semejante, toda la cultura moderna es básicamente interior; en lo exterior, el impresor ha estampado algo así como: manual de cultura interior para bárbaros exteriores. Así, este contraste entre lo de dentro y lo de fuera hace aparecer lo externo todavía más bárbaro de lo que sería si un pueblo rudo se desarrollase solo por sí mismo según sus duras necesidades. Porque ¿qué medio le queda a la naturaleza para dominar esto que la presiona con tanta fuerza? Solamente el recurso de aceptarlo lo más ligeramente posible para echarlo de lado y desprenderse de ello enseguida. De esto nace el hábito de no tomar en serio las cosas reales, de esto nace la «personalidad débil», en la cual lo real y existente causan tan solo una ligera impresión; se acaba por tratar lo exterior de modo más negligente y cómodo y se agranda el peligroso abismo

entre contenido y forma hasta el punto de hacerse insensible a la barbarie, dado que la memoria está continuamente estimulada por novedades y alimentada por una corriente de nuevas cosas dignas de ser sabidas y susceptibles de ser cuidadosamente encasilladas en sus cajones. La cultura de un pueblo, en contraposición a esa barbarie, fue una vez definida, y pienso que a justo título, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de ese pueblo. No sería correcto entender esta definición como un contraste entre la barbarie y el estilo *bello;* el pueblo, al que se atribuye una cultura, debe ser, en todos los aspectos reales, una unidad viva y no estar miserablemente desgarrado entre lo interno y lo externo, entre un contenido y una forma. El que aspire a forjar y promover la cultura de un pueblo, que forje y promueva esta unidad superior y que colabore en la destrucción de la «culturalidad» moderna, a favor de una verdadera cultura y que ose reflexionar cómo la salud de un pueblo, perturbada por el historicismo, puede ser restablecida y cómo puede redescubrir sus instintos y, con ello, su autenticidad.

Ahora quiero hablar, únicamente y de modo directo, de nosotros, los alemanes de hoy, que estamos más afectados que otros pueblos por esta debilidad de la personalidad y por esta contradicción entre forma y contenido. La forma es considerada generalmente, entre nosotros, los alemanes, como una convención, como un disfraz y una máscara y, por eso, si no odiada, en todo caso, no es amada; más exacto sería decir que tenemos pavor de la palabra convención y, todavía más,

de la cosa que llamamos convención. Por temor abandonó el alemán la escuela de los franceses: él quisiera ser más natural y, de este modo, más alemán. Pero en ese «de este modo» parece haberse equivocado. Habiendo abandonado la escuela de la convención, se deja ir donde y como le empuja su capricho y, en el fondo, no ha hecho más que reproducir, de una forma caprichosa y arbitraria y en una semiconsciencia, lo que antes imitó escrupulosamente y, con frecuencia, con éxito. Así, en comparación con tiempos anteriores, vivimos hoy todavía en una convención francesa remolona e incorrecta, como lo muestra toda nuestra manera de caminar, estar en pie, conversar, vestir y alojarnos. Creyendo que retornábamos a la naturaleza se escogía solamente el dejarse llevar, la comodidad y lo mínimo de superación de sí mismo. Hágase una gira por una ciudad alemana —todo ese convencionalismo, si se la compara con las peculiaridades nacionales de las ciudades extranjeras, se muestra aquí en su aspecto negativo; todo es sin color, gastado, mal copiado, descuidado, cada cual hace lo que se le antoja, pero no según una inclinación vigorosa y rica de pensamiento, sino siguiendo las leyes que dictan, por un lado, la prisa general y, por otro, el afán general de comodidad. Un vestido, cuya concepción no requiere un gran esfuerzo cerebral y cuyo diseño no lleva mucho tiempo, es decir, un vestido tomado en préstamo del extranjero e imitado con la mayor negligencia posible, pasa inmediatamente, entre los alemanes, como una contribución al arte nacional del vestido. Repudian irónicamente el sentido de

la forma —pues ya tienen *el sentido del contenido:* somos, en definitiva, el famoso pueblo de la interioridad.

Pero existe también un famoso peligro en esa interioridad. El contenido mismo, que se supone no es visible desde el exterior, podría un buen día volatilizarse; exteriormente no se notaría ni su desaparición ni su anterior existencia. Imaginemos, en todo caso, que el pueblo alemán está lo más posiblemente alejado de este peligro: el extranjero tendrá siempre una parte de razón al reprocharnos que nuestro interior es demasiado débil y desorganizado para producir un efecto exterior y darse una forma. Es cierto que esa interioridad puede mostrarse delicada, sensible, seria, potente, profunda, buena en grado excepcional y, tal vez, hasta más rica que la interioridad de otros pueblos; pero, en su conjunto, sigue siendo débil porque todas estas fibras no están entrelazadas en un nudo robusto: de suerte que el acto visible no es el acto y la autorrevelación de la totalidad de ese interior, sino la tímida y tosca tentativa de una u otra de estas fibras para presentarse como la totalidad. Por eso, el alemán no puede ser juzgado basándonos en sus acciones, y también, como individuo, tras haber actuado, queda completamente oculto. Hay que juzgarlo, como es sabido, por sus pensamientos y sentimientos, y estos los expresa hoy en sus libros. Pero, precisamente, son estos libros los que, hoy más que nunca, nos hacen dudar de la presencia real de la famosa interioridad en su pequeño templo inaccesible. Sería terrible pensar que ella desapareciera un día y que solo quedase, como signo distintivo de lo alemán, su exterioridad, esa

arrogantemente torpe y humildemente desaliñada exterioridad. Casi tan terrible como si esa interioridad, sin que ello se notase, fuera falseada, pintada y maquillada, transformada en comediante, si no en algo peor. Esto es lo que, por ejemplo, según sus experiencias en el campo dramático y teatral, parece deducir Grillparzer que está a cierta distancia y reflexiona tranquilamente. «Nosotros sentimos las cosas de forma abstracta», dice, «apenas sabemos ya cómo se expresa el sentimiento entre nuestros contemporáneos; nosotros le hacemos dar sobresaltos como hoy ya no se hace. Shakespeare nos ha echado a perder a todos los modernos» [24].

Este es un caso singular, tal vez demasiado rápidamente generalizado. Pero ¡qué terrible sería si tal generalización fuera justificada, si estos casos generales se impusieran con demasiada frecuencia al observador! ¡Qué desesperante sería tener que decir: nosotros, los alemanes, sentimos de forma abstracta, todos hemos sido corrompidos por la historia! —una frase que destruiría en sus raíces toda esperanza de una cultura nacional. Porque toda esperanza de este orden surge de la creencia en la autenticidad y en la inmediatez del sentimiento alemán, de la creencia en una interioridad intacta. ¿Qué se puede todavía creer, qué se puede todavía esperar cuando la fuente de la fe y de la esperanza se ha enturbiado, cuando la interioridad ha aprendido a dar saltos, a danzar, a maquillarse, a manifestarse con abs-

---

[24] Cita no literal e incompleta de Grillparzer, dramaturgo austriaco (1791-1872).

tracciones y cálculos y a perderse poco a poco a sí misma? Y ¿cómo el gran espíritu productivo puede mantenerse en medio de un pueblo que ya no está seguro de su interioridad unitaria y que se divide entre personas cultas con una interioridad deformada y corrompida y personas incultas con una interioridad inaccesible? ¿Cómo podrá ese espíritu mantenerse cuando la unidad del sentimiento nacional se ha perdido, si sabe, además, que este sentimiento está falsificado y desfigurado, precisamente en aquella parte de la población que se considera culta y reclama para sí un derecho al espíritu artístico nacional? Aunque acá y allá el juicio y el gusto de algunos individuos sea más refinado y más sublime —esto no compensa al espíritu productivo; lo aflige el hecho de tener que dirigirse de alguna manera a una secta y ya no ser necesario en el seno de su pueblo. Tal vez prefiere enterrar su tesoro, pues le causa disgusto el ser pretenciosamente patrocinado por una secta cuando su corazón está lleno de compasión para todos. El instinto del pueblo no viene a su encuentro; será inútil que le tienda los brazos con añoranza. ¿Qué otra cosa le queda por hacer a este espíritu más que dirigir su odio inflamado contra esas constricciones que lo obstaculizan, contra esas barreras levantadas en la así llamada cultura de su pueblo, para condenar, al menos como juez, lo que, para él, viviente y creador de vida, no significa más que obstrucción y degradación? Trueca así el divino placer del que crea y ayuda a los demás por la profunda visión de su destino y acaba sus días como hombre de ciencia solitario, como un sabio

saturado. Es el espectáculo más doloroso. Cualquiera que lo vea reconocerá aquí la llamada a un deber sagrado; hay que hacer algo, se dirá, para restablecer aquella superior unidad en la naturaleza y en el alma de un pueblo, esa escisión entre lo exterior y lo interior ha de desaparecer de nuevo a golpes del martillo de la necesidad. ¿Qué medios utilizará? ¿Qué le queda más que su profundo conocimiento? Exponiéndolo, difundiéndolo, distribuyéndolo a manos llenas, espera sembrar una necesidad, y de una vigorosa necesidad surgirá un día la acción vigorosa. Y para no dejar ninguna duda de dónde yo tomo el ejemplo de esta necesidad, de esta exigencia, de este reconocimiento, quiero declarar expresamente que a lo que aspiramos, más ardientemente que a la reunificación política, es a *la unidad alemana en su más alto sentido, a la unidad de la vida y del espíritu alemanes, una vez destruida la contraposición entre forma y contenido, entre interioridad y convencionalismo.*

5

EN CINCO ASPECTOS me parece que la sobresaturación histórica de una época puede ser peligrosa y hostil a la vida: en primer lugar, tal exceso provoca la oposición entre lo interno y lo externo, que anteriormente hemos analizado, y debilita así la personalidad; en segundo lugar, hace que una época se imagine que posee la más rara de las virtudes, la justicia, en grado superior a cualquier otra época; por otra parte, perturba los instintos del pueblo e impide que llegue a la madurez, tanto el individuo como el conjunto de la sociedad; implanta, también, la creencia, siempre nociva, en la vejez de la humanidad, la creencia de ser fruto tardío y epígono; finalmente, induce a una época a caer en el peligroso estado de ánimo de la ironía respecto a sí misma y, de ahí, a la actitud todavía más peligrosa del cinismo: y, en esta actitud, una época evoluciona más y más en la dirección de un practicismo calculador y egoísta que paraliza y, finalmente, destruye las fuerzas vitales.

Y volvamos ahora a nuestra primera tesis: el hombre moderno sufre de un debilitamiento de su personalidad.

El romano de la época imperial perdió su esencia romana respecto al amplio mundo que estaba a sus órdenes, se perdió a sí mismo en la oleada de influencias extranjeras que llegaban a Roma y degeneró en medio del carnaval cosmopolita de dioses, artes y costumbres. Lo mismo ha de suceder al hombre moderno a quien sus maestros en el arte de la historia presentan permanentemente el festival de una exposición universal; se ha convertido en un espectador que deambula y disfruta y se encuentra en una situación que ni las grandes guerras ni las grandes revoluciones pueden alterar más que por breves momentos. Apenas ha terminado la guerra y ya está convertida en papel impreso con cien mil copias y presentada como novísimo manjar a los cansados paladares de los hambrientos de historia. Parece casi imposible lograr un tono fuerte y pleno aunque se pulsen las cuerdas con el máximo vigor: la nota se extingue inmediatamente y en el momento siguiente ya no se escucha más que la vibración histórica, delicadamente volatilizada y sin fuerza. En términos de moral: no lograréis mantener lo sublime, vuestras acciones son relámpagos momentáneos, no el rodar de los truenos. Podéis realizar las cosas más grandes y maravillosas: descenderán, a pesar de todo, sin canto y sin sonido, al Orco [25]. Porque el arte huye cuando cubrís enseguida vuestros actos con el dosel de la historia. El que intenta comprender, calcular, captar, en el momento en que, en prolongada

[25] Del latín *Orcus*, demonio de la muerte y de los infiernos. Se le identificaba con los infiernos mismos.

conmoción, debería atenerse a lo incomprensible como expresión de lo sublime puede ser calificado como razonable, pero solo en el sentido en que Schiller habla de la racionalidad de la gente razonable [26]: no ve ciertas cosas que hasta un niño ve, no oye ciertas cosas que hasta un niño oye; y estas cosas son precisamente las más importantes. Puesto que no las entiende, su comprensión es más infantil que la del niño y más simple que la simplicidad —a pesar de las muchas inteligentes arrugas en su apergaminado rostro y la virtuosa habilidad de sus dedos para desenmarañar lo enmarañado. Esto significa: él ha destruido y perdido su instinto y no puede ya, confiando en el «divino animal», dejar sueltas las riendas cuando su intelecto vacila y su ruta atraviesa desiertos. El individuo se vuelve así vacilante e inseguro y ya no cree en sí: se hunde es su ensimismamiento, en su interior, que, en este caso, quiere decir en la acumulada aglomeración de cosas aprendidas que no tienen proyección efectiva al exterior, de erudición que no se convierte en vida. Si miramos al exterior, se puede observar cómo la extirpación de los instintos por obra de la historia ha transformado a los seres humanos en casi mera abstracción y sombra: ninguno se arriesga a presentarse tal como es sino que se enmascara como hombre culto, científico, poeta, político. Si tocamos tales máscaras creyendo que se trata de cosas serias y no de un juego de marionetas —pues todos ellos afectan seriedad—, súbitamente en-

---

26 Schiller, *Die Worte des Glaubens* («Las palabras de la fe»), 1798.

contramos en las manos tan solo harapos y coloridos remiendos. Por eso, no hay que dejarse engañar más, hay que gritarles: «¡Quitaos las chaquetas o sed lo que queréis parecer!». Todo el que tenga auténtica seriedad no pretenderá convertirse en un Quijote, dado que tiene mejores cosas que hacer que batallar con presuntas realidades. Pero, en todo caso, hay que estar con los ojos abiertos y a cada enmascarado que pasa gritar: «¡Alto! ¿Quién va?» y arrancarle la máscara de la cara. Fenómeno extraño: uno pensaría que la historia, ante todo, impulsaría a los hombres a ser *sinceros* —aunque se trate solo de un loco sincero. Y siempre ha sido este su efecto, pero ¡ya no lo es hoy día! La cultura histórica y la burguesa chaqueta de la universalidad reinan al mismo tiempo. Aunque nunca se había hablado en términos tan sonoros de la «libre personalidad», ya no se ven personalidades, y menos personalidades libres; únicamente se ven seres humanos uniformes, ansiosamente enmascarados. El individuo se ha retirado al interior, desde fuera ya no se observa nada. Esto nos lleva a preguntarnos si pueden darse causas sin efectos. ¿O sería necesario una generación de eunucos para guardar el gran harén universal de la historia? A estos les encaja la pura objetividad. ¡Casi parece que la tarea consiste en vigilar a la historia a fin de que, de ella, no salga nada, excepto más historia, pero nunca acontecimientos! —que ella no ayude a que las personalidades sean «libres», es decir, que sean sinceras consigo mismas, sinceras con los demás, y esto en palabras y en hechos. Solo con esta veracidad saldrá a luz la angustia, la íntima miseria del hombre moderno,

y solo entonces podrán el arte y la religión, como verdaderos portadores de auxilio, tomar el lugar de ese angustioso ocultamiento de convencionalismo y mascarada para, conjuntamente, implantar una cultura que corresponda a las verdaderas necesidades y no solamente, como la cultura general de hoy, a disimular estas necesidades y convertirse así en una mentira cambiante.

¡En qué situaciones falsas, artificiosas y, en todo caso, indignas, tiene que caer la más veraz de todas las ciencias, la sincera y desnuda diosa filosofía en una época que sufre de cultura general! En ese mundo de forzada uniformidad exterior, ella se queda en docto monólogo del paseante solitario, en fortuito botín de caza del individuo, en secreto bien guardado del gabinete de estudios o en un parloteo inocuo entre viejos académicos y niños. Nadie se atreve a aplicar a sí mismo las leyes de la filosofía, nadie vive filosóficamente con aquella simple y viril lealtad que obligaba a un antiguo a comportarse como estoico, en cualquier sitio donde estuviera y cualquier cosa que hiciese, si una vez había prometido fidelidad a la Stoa. Todo el moderno filosofar es político y policíaco bajo la rienda de los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres, y reducido, por la flojedad humana, a un barniz erudito. Se contenta con suspirar: «¡ojalá!», o con constatar: «una vez»... La filosofía carece de todo derecho, en el ámbito de la cultura histórica, si pretende ser algo más que un saber restringido a los límites de la interioridad que no lleva a la acción. Si el hombre moderno tuviese coraje y determinación, si no fuese solamente un

ser interior, incluso en sus enemistades, repudiaría la filosofía; pero se contenta con cubrir púdicamente su desnudez. Sí, se piensa, se escribe, se publica, se habla, se enseña filosóficamente —hasta este punto, casi todo está permitido, pero, en el mundo de la acción, en lo que llamamos vida real, es distinto; en este ámbito solo una cosa es siempre permitida y todo lo demás es simplemente imposible: así lo quiere la cultura histórica. ¿Estos son todavía hombres —se pregunta uno— o, tal vez, solamente máquinas de pensar, escribir y hablar?

Goethe dijo una vez de Shakespeare: «Nadie ha despreciado más que él el vestido material, pero conoce muy bien el vestido interior de los hombres y, en esto, todos son idénticos. Se dice que ha representado de modo espléndido a los romanos; yo no lo veo así; son puros ingleses de carne y hueso, pero, ciertamente, son hombres; son hombres radicalmente, a los que también sienta muy bien la toga romana» [27]. Yo me pregunto si sería posible representar como romanos a nuestros literatos, figuras populares, funcionarios, políticos actuales. Simplemente esto no sería posible, pues no son hombres, sino solo compendios ambulantes y, por así decir, abstracciones concretas. Si tienen carácter y un estilo propio, todo eso está tan profundamente encerrado que nada sale a la luz del día; si son hombres, lo son solo para aquel que «indaga las vísceras». Para los

---

[27] Goethe, *Shakespeare und kein Ende* («Shakespeare, una tarea inacabada»), 1815.

demás son algo distinto: no hombres, no dioses, no animales, sino creaciones de cultura histórica, pura estructura, imagen, forma sin contenido demostrable, desafortunadamente mala forma y, además, uniforme. Mi tesis puede, pues, ser así entendida y ponderada: *Tan solo las fuertes personalidades pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella.* Esto se debe a que la historia confunde al sentimiento y a la sensibilidad cuando estos no son suficientemente robustos para medir el pasado con su rasero. Aquellos que no se atreven a fiarse de sí mismos, sino que instintivamente acuden a la historia en busca de ayuda y le preguntan: «¿Qué debo yo sentir en esta situación?», por puro temor acaban por convertirse en comediantes y juegan un papel y, con frecuencia, más bien muchos papeles; por lo cual, juegan cada uno de esos papeles mal y superficialmente. Poco a poco desaparece toda congruencia entre el hombre y su campo histórico; vemos a petulantes estudiantuelos tratar a los romanos como si estos últimos fueran sus iguales; excavan y remueven los restos de los poetas griegos como si se tratara de *corpora* prestos para la disección y fueran tan *vilia* como pueden ser sus propios despojos literarios. Suponiendo que uno habla de Demócrito, siempre me viene a los labios la pregunta: ¿por qué no Heráclito?, ¿o Filón?, ¿o Bacon?, ¿o Descartes?, ¿o cualquier otro? Y, además, ¿por qué precisamente un filósofo?, ¿por qué no un poeta, un orador? Y ¿por qué ha de ser un griego y no un inglés, un turco? ¿No es el pasado suficientemente vasto para poder encontrar algo que no os haga parecer tan ri-

díeulos? Pero, como ya se ha dicho, se trata de una generación de eunucos y, para el eunuco, una mujer es lo mismo que otra y solamente mujer, la mujer en sí, lo eternamente inaccesible —poco importa entonces lo que hagáis mientras la historia misma quede preservada en su bella objetividad, es decir, guardada por aquellos que son incapaces de hacer historia. Y, como el eterno femenino[28] nunca os elevará, vosotros lo rebajáis a vuestro nivel y, siendo neutros, tratáis también la historia como cosa neutra. Para que nadie piense que yo equiparo en serio la historia con el eterno femenino, quiero expresamente declarar que yo la considero, al contrario, como el eterno masculino. Pero para aquellos que están del todo impregnados por la «cultura histórica», debe resultar indiferente una cosa u otra: ellos mismos no son masculinos ni femeninos, ni siquiera hermafroditas, sino siempre solamente seres neutros o, para expresarme en términos más cultos, simplemente lo eternamente objetivo.

Cuando las personalidades han sido eliminadas, en la manera descrita, y reducidas a carencia eterna de sujeto o, como se dice, a objetividad, nada puede ya afectarlas. Pueden producirse cosas buenas y justas como acciones, poesía, música. Inmediatamente, el hombre culto y vacío de sustancia pasa sobre la obra y pregunta por la historia del autor. Si este tiene otras obras

[28] Goethe en la escena final de *Fausto*, II, 12110-12111: *Das Ewig-weibliche zieht uns hinan* («Lo eterno femenido nos empuja hacia lo alto»).

en su haber, debe exponerle inmediatamente la trayectoria anterior y la probable evolución en el futuro, se compara su obra con las de otros, es criticada en cuanto a la elección del tema y tratamiento del mismo, se la descompone para reconstruirla cuidadosamente de nuevo y, finalmente, se presentan objeciones y críticas al conjunto. Aunque sucedan las cosas más sorprendentes, siempre el bando de los neutrales históricos está en su sitio, prestos a supervisar al autor desde la lejanía. El eco resuena inmediatamente, pero siempre en forma de «crítica», pues, un momento antes, el crítico no había ni soñado que el acontecimiento fuera posible. No se llega nunca a un efecto real sino siempre solamente a una «crítica», y la crítica, a su vez, no produce ningún efecto sino que es tan solo objeto de otras críticas. Se conviene en considerar muchas críticas como signo de un resultado positivo y pocas como un fracaso. Pero básicamente, a pesar de este tipo de «efecto», todo continúa como antes: durante un tiempo hay un nuevo tema de conversación que es después reemplazado por otro, pero, entretanto, se hace lo que siempre se ha hecho. La cultura histórica de nuestros críticos no permite que se produzca un efecto en el verdadero sentido de la palabra, es decir, un efecto sobre la vida y sobre la acción. A la tinta más negra aplican enseguida el papel secante y emborronan el más bello diseño con sus toscos brochazos que hacen pasar por correcciones; y de nuevo todo se queda en eso. Pero la pluma crítica jamás deja de correr, porque ellos han perdido todo control sobre ella y son guiados por ella,

en lugar de guiarla. Es precisamente en esta inmoderación de sus desbordamientos críticos, en esta falta de autocontrol, en lo que los romanos llaman *impotentia,* donde se revela la debilidad de la personalidad moderna.

6

PERO DEJEMOS esta debilidad. Volvamos, más bien, a una fuerza muy celebrada del hombre moderno con la pregunta, sin duda penosa, de si, por razón de su famosa «objetividad» histórica, tiene derecho a llamarse fuerte, es decir *justo*, en un grado superior respecto a los hombres de otras épocas. ¿Es cierto que esa objetividad tiene su origen en una intensa necesidad y anhelo de justicia? O bien, siendo un efecto de causas distintas, ¿se limita a despertar la ilusión de que la justicia es la verdadera causa de tal efecto? ¿No nos está seduciendo tal vez hacia un prejuicio pernicioso, por demasiado halagüeño, respecto a las virtudes del hombre moderno? —Sócrates consideraba que era un mal que bordeaba la locura el imaginarse a sí mismo en posesión de una virtud que realmente no se posee; y, ciertamente, tal presunción es más peligrosa que la ilusión contraria de sufrir un defecto o un vicio. Pues, en el último supuesto, es posible, en todo caso, mejorar; pero, en el primero, los hombres y las épocas van cada día a peor —lo cual aquí significa ser más injustos.

En realidad, nadie tiene en mayor grado derecho a nuestra admiración que el que posee el impulso de la justicia y la fuerza para realizarla. Porque en la justicia se reúnen y encierran las virtudes más altas y raras como en un mar insondable que recibe y absorbe los ríos que vienen de todas direcciones. La mano del justo que ha de pronunciar una sentencia no tiembla cuando mantiene la balanza; implacable respecto a sí mismo, coloca una pesa tras otra, sus ojos no se turban al ver los platillos subir o descender y su voz no suena dura ni quebrada cuando pronuncia el veredicto. Si fuera un frío demonio del saber, difundiría en torno a sí la helada indiferencia de una majestad sobrehumanamente terrible que nos inspiraría temor más bien que veneración; pero que sea un ser humano que trata, sin embargo, de alzarse desde una duda indulgente a la certeza rigurosa, de la clemencia tolerante al imperativo «tú debes», de la rara virtud de la generosidad a la más rara de todas las virtudes, la justicia, que él se asemeje ahora a aquel demonio, cuando no era, desde el principio, más que un pobre hombre y, sobre todo, que deba, en todo momento, expiar en sí mismo por su humanidad y consumirse trágicamente por una virtud imposible —todo eso lo eleva a una altitud solitaria como el ejemplo *más digno* de la raza humana. Quiere la verdad, pero no solamente como un saber frío y estéril, sino como juez que ordena y castiga; la verdad, no como posesión egoísta del individuo, sino como sagrada legitimación para eliminar todas las barreras de la posesión egoísta; la verdad, en una palabra, como juicio universal y no como

presa capturada y placer del cazador individual. Tan solo en cuanto el hombre verídico tiene la voluntad incondicional de ser justo hay algo grande en esa aspiración a la verdad que, en todas partes, tan irreflexivamente se glorifica. Para ojos menos clarividentes, una gran cantidad de los más diversos impulsos, como curiosidad, miedo al aburrimiento, envidia, vanidad, pasión por el juego —impulsos que con la verdad nada tienen que ver—, confluyen con aquella aspiración a la verdad que tiene su raíz en la justicia. El mundo parece así lleno de «servidores de la verdad». Sin embargo, la virtud de la justicia está raramente presente y es todavía más raro que sea reconocida y, casi siempre, es mortalmente odiada, en tanto que el cortejo de aparentes virtudes ha estado en todo tiempo rodeado de pompa y honores. Pocos son los que, de hecho, sirven a la verdad, porque pocos son los que poseen la pura voluntad de ser justos, y menos todavía los que tienen la fuerza para poder serlo. No es, en absoluto, suficiente el tener solo la voluntad: los más terribles sufrimientos que ha padecido la humanidad han sido causados precisamente por aquellos que tenían el impulso de hacer justicia pero no tenían discernimiento. Por eso, nada hay que promueva *más* el bienestar general que el sembrar, con la mayor difusión posible, las semillas del discernimiento a fin de que se pueda distinguir al fanático del juez y al afán ciego de ser juez de la capacidad consciente de poder juzgar. Pero ¿dónde podrá encontrarse un medio de implantar discernimiento? Los hombres, cuando se les habla de verdad y de justicia, se que-

dan siempre en una temerosa incertidumbre sobre si es un juez o es un fanático quien se dirige a ellos. Por eso, habrá que disculparlos cuando han acogido siempre con particular benevolencia a aquellos «servidores de la verdad» que no poseen ni la voluntad ni la fuerza de juzgar y que se dedican a la tarea de buscar el conocimiento «puro y sin consecuencias» o, más explícitamente, la verdad que no lleva a ningún resultado. Hay gran número de verdades indiferentes, hay problemas cuyo correcto enjuiciamiento no requiere un esfuerzo; mucho menos un sacrificio. En este campo indiferente y no peligroso, un hombre puede convertirse en frío demonio del saber. A pesar de todo!, aun cuando, en tiempos especialmente favorables, cohortes numerosas de científicos e investigadores se transformen en tales demonios —existe, por desgracia, siempre la posibilidad de que tal época carezca de una profunda y rigurosa justicia, es decir, del núcleo más noble del así llamado impulso a la verdad.

Dirijamos ahora nuestros ojos al virtuoso histórico del presente. ¿Es el hombre más justo de su tiempo? Es cierto que ha desarrollado en sí tal delicadeza y tal sensibilidad que nada humano le es ajeno. Las épocas y personas más diversas resuenan inmediatamente en su lira con tonos afines; se ha convertido en un resonador pasivo que, a su vez, transmite sus vibraciones a otros seres pasivos de su especie hasta que, por fin, toda la atmósfera de una época queda llena de estas resonancias delicadas y similares que se entrecruzan. Me parece, sin embargo, que solo se escuchan los armónicos superio-

res del sonido fundamental de la historia. Lo que hay de áspero y potente en el original no puede adivinarse en el sutil y agudo tono de estas cuerdas. El tono original suscitaba acciones, dificultades, terrores; este nos arrulla y nos convierte en afeminados epicúreos. Es como si la sinfonía heroica se hubiese adaptado para dos flautas y para el disfrute de fumadores de opio que flotan en sueños. Con esto podemos valorar cuál es la posición de estos virtuosos en lo referente a la pretensión suprema del hombre moderno, la pretensión hacia una más pura y más elevada justicia; esta virtud no tiene nada de afable, no conoce emociones excitantes, es una virtud dura y terrible. En comparación con ella, ¡qué bajo queda, en la escala de las virtudes, incluso la magnanimidad que es la cualidad de unos pocos y raros historiadores! Pero mucho más numerosos son aquellos que llegan tan solo a la tolerancia, a reconocer la validez de aquello que no puede negarse, a un ajustamiento y un moderado y benévolo retoque, suponiendo astutamente que el lector inexperto interpretará como un signo de equidad el hecho de que el pasado se narre básicamente sin acentos duros y sin expresión de odio. Pero solo la fuerza superior puede juzgar, la debilidad debe tolerar, a menos que quiera fingir fortaleza y convertir en comediante a la justicia cuando se asienta en el tribunal. Queda todavía una terrible categoría de historiadores: caracteres competentes, rigurosos y honestos —pero cabezas estrechas. En ellos se encuentra la voluntad de ser justos así como el *pathos* de actuar como jueces, pero sus veredictos son falsos por casi las

mismas razones por las que son falsos los veredictos de los jurados ordinarios. ¡Qué improbable es que aparezca con frecuencia el talento histórico! Para no hablar de los encubiertos egoístas y de los sectarios que, al mal juego que ellos juegan, dan un gran aire de objetividad. Y prescindamos también de esas gentes totalmente irreflexivas que, cuando escriben como historiadores, lo hacen en la ingenua creencia de que su propia época tiene razón en todas las opiniones populares y que escribir, de acuerdo con esa época, equivale a ser justos; creencia en la que vive toda religión y sobre la cual, en el caso de las religiones, no hay más que decir. Estos ingenuos historiadores llaman «objetividad» al hecho de medir las opiniones y actos del pasado por las opiniones corrientes del momento: aquí encuentran ellos el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a la trivialidad actual. Llaman, en cambio, «subjetiva» a toda la historiografía que no tiene como canon estas opiniones populares.

Y ¿no puede haber encerrada una ilusión hasta en la más alta acepción de la palabra «objetividad»? Con esta palabra se entiende un estado en que el historiador observa un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con tal pureza que este no ha de ejercer efecto alguno sobre su subjetividad. Es semejante a ese fenómeno estético, ese desprendimiento de todo interés personal con que el pintor, en un paisaje de tormenta con relámpagos y truenos o sobre un mar agitado, contempla tan solo la imagen en su propio interior; se entiende la completa inmersión en los objetos. Pero es

una superstición creer que la imagen que, en una persona así dispuesta, suscitan las cosas, reproduce la esencia empírica de las cosas. ¿O es que vamos a suponer que, en tales momentos, los objetos se imprimen, se copian, se retratan, se fotografían, por así decir, por sí mismos sobre una naturaleza puramente pasiva?

Esto sería mitología y, además, mala mitología; sería también olvidar que este momento es precisamente el momento creador más vigoroso y más original en el alma del artista, un momento de suprema concepción cuyo resultado será una obra verdadera en el plano artístico, no en el plano histórico. Concebir la historia con esta objetividad es el callado trabajo del dramaturgo, es decir, pensar todas las cosas en una relación recíproca, enlazar los acontecimientos aislados con la totalidad sobre el supuesto de que hay que implantar una unidad de plan en las cosas cuando esta no se encuentra ya inherente en las mismas. Así es como el hombre extiende sus redes sobre el pasado y lo domina, así se manifiesta su instinto artístico —pero no su instinto de verdad y de justicia. La objetividad y el espíritu de justicia son dos cosas enteramente diferentes. Se puede imaginar una historia que no tuviese una gota de verdad empírica común y que podría, sin embargo, aspirar al más alto grado de objetividad. Sí, Grillparzer llega incluso a decir: «¿Qué es la historia sino la manera que tiene el espíritu humano de interpretar *los acontecimientos que le son impenetrables*, relacionar cosas que solo Dios sabe si tienen relación entre sí, sustituir lo incomprensible por algo comprensible, introducir sus nociones de fina-

lidad exterior en un todo que no conoce, sin duda, más que una finalidad interior e, inversamente, suponer el azar donde actúan mil pequeñas causas? Todos los hombres tienen simultáneamente necesidades individuales, de suerte que millones de tendencias corren paralelas, en líneas curvas o derechas, las unas junto a las otras, se entrecruzan, se apoyan, se obstaculizan mútuamente, avanzan, retroceden, de suerte que unas toman, respecto a las otras, el carácter de cosa fortuita y resulta imposible demostrar, fuera de los efectos de los fenómenos naturales, la existencia de una necesidad de conjunto que englobe la totalidad de lo que acontece» [29]. Pero es exactamente tal necesidad, como resultado de esa visión objetiva de las cosas, lo que debe salir a la luz. Este es un supuesto que, cuando enunciado por un historiador como artículo de fe, tan solo puede tomar una forma extravagante. Schiller lo tiene muy claro, respecto a la naturaleza esencialmente subjetiva de este supuesto, cuando dice del historiador: «Un fenómeno tras otro empieza a desprenderse del azar ciego, de la libertad sin ley, para integrarse, como un elemento adecuado, en un todo armónico que, *en realidad, solo existe en la imaginación*» [30]. Pero ¿qué pensar de la

[29] La cita corresponde a dos pasajes diferentes de Grillparzer, 9:129, 40.

[30] Lección inaugural de Schiller como profesor de Historia en la Universidad de Jena (26 de mayo de 1789), *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* («¿Qué significa y con qué finalidad se estudia la historia universal?»).

afirmación expresada con tanta fe, que oscila artificiosamente entre la tautología y el contrasentido, de un célebre virtuoso de la historia [31]: «En realidad todos los gestos y actos humanos están sujetos al silencioso y, con frecuencia, inadvertido pero potente e irresistible curso de las cosas»? En una afirmación de este estilo no se observa tanto una verdad empírica cuanto una simple falsedad; como en la frase del jardinero cortesano de Goethe: «Se puede forzar a la naturaleza, pero nunca obligarla» [32], o aquella inscripción de un barracón de feria de que habla Swift: «Aquí se puede ver el elefante más grande del mundo con excepción de él mismo». Porque, ¿qué diferencia puede haber entre los hechos y gestos humanos y el curso de las cosas? Me resulta extraño el hecho de que historiadores, como el que acabamos de citar, apenas tienen ya nada que enseñar desde el momento en que se elevan a lo abstracto dejando ver, a través de sus oscuridades, el sentimiento de su debilidad. En otras ciencias, las generalidades constituyen lo esencial en cuanto contienen las leyes de la ciencia, pero si proposiciones como las antes citadas quieren pasar por leyes, se podría objetar que el trabajo del historiador sería perdido, porque lo que queda de fórmulas de este género, después de deducir ese residuo oscuro e irreductible de que hemos hablado, es bien conocido y hasta trivial, pues salta a los ojos de cualquiera,

---

[31] Se refiere al historiador alemán Leopold von Ranke.

[32] Carta de Goethe a Schiller, 21 de febrero de 1798.

aun en el ámbito más limitado de experiencias. Pero incomodar a naciones enteras y dedicar años de penosos estudios a este esfuerzo sería como si, en las ciencias de la naturaleza, se acumulara experimento sobre experimento cuando la ley ya ha sido suficientemente probada en los experimentos existentes. Tal insensato exceso de experimentos, según Zöllner[33], sufren hoy las ciencias naturales. Si el valor de un drama consistiera solamente en la idea básica y en su conclusión, este drama mismo no sería más que el largo, tortuoso y fatigante camino de lograr su objetivo; y así, espero que la historia podrá ver su significado no en las ideas generales, que serían como la flor y el fruto, sino que su valor consista precisamente en glosar de modo inteligente un tema conocido, tal vez corriente, una melodía cotidiana y, alzándolo, elevarlo al rango de símbolo universal, haciendo así sentir, en el tema original, todo un mundo de profundo significado, fuerza y belleza.

Para lograr esto se necesita, ante todo, una gran potencia artística, una alta elevación creadora, un sumergirse con amor en los datos empíricos, elaborar poéticamente el desarrollo de los datos dados —para ello se requiere ciertamente objetividad, pero como cualidad positiva, pues, con frecuencia, la objetividad no es más que una palabra. En lugar de la calma relampagueante

[33] Friedrich Zöllner, astrofísico alemán (1834-1882). Escribió *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* («Sobre la naturaleza de los cometas. Contribuciones a la historia y teoría del conocimiento»).

en lo interior, exteriormente inmóvil y oscura, viene la afectación de la calma; lo mismo que la carencia de *pathos* y de fuerza moral suele disfrazarse de observación fría y penetrante. En ciertos casos, la banalidad del sentimiento, la sabiduría vulgar, que solo por su aburrimiento producen la impresión de la calma, de la imperturbabilidad, osan salir fuera y hacerse pasar por ese estado artístico, en el cual el sujeto queda silencioso y enteramente inadvertido. Se busca entonces todo lo que no provoca ninguna emoción, y la palabra más árida es exactamente la más justa. Se llega incluso a suponer que precisamente aquel, a quien no concierne *en absoluto* un momento del pasado, es el llamado a describirlo. Así actúan frecuentemente los filólogos respecto a los griegos: estos no les interesan para nada, y eso es lo que también se llama «objetividad». Precisamente allí, donde ha de ser expuesto lo más alto y menos frecuente, resulta más irritante ese intencionado y ostentoso desligamiento, esa artificiosa, pobre y superficial motivación —sobre todo, cuando es la *vanidad* del historiador la que lo impulsa a asumir esta indiferencia que se reviste de objetividad. Por lo demás, tratándose de tales autores, hay que motivar el propio juicio más básicamente partiendo del principio de que cada hombre tiene más vanidad cuanto menos inteligencia. No, ¡sed, al menos, sinceros! No busquéis la apariencia de la fuerza artística que realmente pueda ser llamada objetividad; no busquéis la apariencia de la justicia si no os sentís llamados a la terrible vocación de ser justos. Como si la tarea de cada época fuera ser justos con todo

lo que una vez existió! Las épocas y generaciones no tienen jamás el derecho de erigirse en jueces de todas las anteriores épocas y generaciones. Tan solo a los individuos, y a los más excepcionales entre ellos, incumbe esta misión ingrata. ¿Quién os obliga a juzgar? ¡Debéis preguntaros si es que podéis ser justos, aunque queráis serlo! Como jueces debéis estar en lugar más alto que aquellos que son juzgados, pero la única cualidad que podéis alegar es que habéis llegado después de ellos. Los invitados que llegan los últimos a un banquete han de contentarse con los últimos puestos; y vosotros, ¿queréis ocupar los primeros? Realizad, al menos, algo grande y sublime; entonces tal vez se os dará un puesto aunque seáis los últimos en llegar.

Tan solo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar el pasado. Tan solo con el máximo esfuerzo de vuestras más nobles cualidades adivinaréis lo que del pasado es grande y digno de ser conocido y preservado. Lo semejante con lo semejante. De lo contrario, rebajaréis el pasado hasta vosotros. No creáis en una presentación de la historia que no proceda de la mente de los espíritus más distinguidos. Y siempre podréis reconocer cuál es la calidad de estos espíritus cuando necesitan exponer una proposición universal o reformular algo que es de todos conocido. El verdadero historiador debe tener la fuerza de acuñar en algo insólito lo que es de todos sabido y de proclamar generalidades, en forma tan simple y profunda, que la simplicidad hace olvidar lo profundo y lo simple hace olvidar la profundidad. Nadie puede ser, al mismo tiempo, un

gran historiador, un artista y una cabeza vacía. Por otra parte, tampoco hay que despreciar a los trabajadores que acarrean, supervisan y clasifican los materiales de la historia porque ellos no podrán llegar a ser grandes historiadores; pero todavía menos debemos confundirlos con estos últimos, más bien hay que comprenderlos como necesarios colaboradores y obreros al servicio del maestro. Así, por ejemplo, los franceses, con más ingenuidad que la que sería posible entre los alemanes, suelen hablar de los historiadores de M. Thiers [34]. Estos trabajadores pueden llegar a ser grandes eruditos, pero, por eso mismo, no pueden convertirse en maestros. Un gran erudito y una gran cabeza vacía —son cosas que más fácilmente pueden encontrarse bajo un mismo sombrero.

Tan solo el hombre de experiencia, el hombre superior, puede escribir la historia. El que no haya vivido algo más grande y elevado que todos los demás no podrá tampoco expresar nada grande y elevado del pasado. La voz del pasado es siempre la voz de un oráculo. Tan solo si eres arquitecto del futuro y conocedor del presente la comprenderás. Hoy se explica la tan profunda y amplia influencia de Delfos especialmente porque los sacerdotes délficos eran exactos conocedores del pasado. Es tiempo de reconocer que solo el que construye el futuro tiene derecho a juzgar el pasado. Mirando ha-

---

[34] Adolphe Thiers (1797-1877), historiador y político francés, escribió una *Historia del Consulado y del Imperio* en veinte volúmenes.

cia delante, poniendo ante vosotros una gran meta, al mismo tiempo dominaréis ese exuberante impulso analítico que hoy devasta el presente y hace casi imposible toda calma, todo pacífico crecer y madurar. Elevad en vuestro entorno la valla de una grande y amplia esperanza, una empresa henchida de esperanzas. Formad en vosotros una imagen a la que se ha de conformar el futuro y olvidad la creencia supersticiosa de ser epígonos. Tenéis bastante para ponderar e inventar al reflexionar sobre la vida del futuro, pero no pidáis a la historia que os indique el cómo y con qué medios. Si, en cambio, penetráis en las vidas de los grandes hombres, de ellas aprenderéis el supremo mandamiento de aspirar a la madurez y escapar de la paralizante educación de la época presente que ve su utilidad en no dejaros madurar para dominar y explotar a los inmaduros. Y, si buscáis biografías, que no sean aquellas cuya portada dice: «El señor tal y cual y su tiempo», sino aquellas que deberían llevar por título: «Un luchador contra su tiempo». Saciad vuestras almas en Plutarco [35] y osad creer en vosotros mismos al creer en sus héroes. Con un centenar de tales individuos, educados de forma no moderna, es decir, maduros y habituados a lo heroico, se puede hoy reducir a eterno silencio toda la ruidosa seudocultura de nuestro tiempo.

---

[35] Referencia a la obra de este historiador y filósofo griego, autor de *Vidas paralelas*, con biografías comparadas de hombres ilustres griegos y romanos.

7

El sentido histórico, cuando domina *sin ningún límite* y desarrolla todas sus consecuencias, quita las raíces al futuro, pues destruye las ilusiones y priva a las cosas existentes de la única atmósfera en que pueden vivir. La justicia histórica, aun cuando se practique eficazmente y con la más pura intención, es una terrible virtud porque siempre mina y destruye las cosas vivientes: su juzgar es siempre una aniquilación [36]. Si detrás del impulso histórico no impera un impulso constructivo, si no se destruye y se desescombra para que un futuro, vivo en nuestras esperanzas, pueda levantar su casa sobre el suelo ya despejado, si la justicia impera sola, el instinto creador se debilita y desalienta. Una religión, por ejemplo, que haya de ser convertida en saber histórico bajo el imperio de la pura justicia, una religión que deba ser entendida totalmente como un objeto de ciencia, al final de esta operación quedará re-

[36] En el original se usa el juego de palabras *«richten»* y *«vernichten»*.

ducida a nada. La razón es que, en la verificación histórica, salen a luz tantas cosas falsas, rudas, inhumanas, absurdas y violentas que inevitablemente se pierde la atmósfera de piadosa ilusión en la que solo puede vivir todo aquello que quiere vivir. Pero solo en el amor, solo a la sombra de la ilusión del amor, crea el hombre, es decir, solo en la fe incondicional en la perfección y en la justicia. Si se fuerza a alguien a no amar de modo incondicional, se le cortan las raíces de su fuerza: quedará disecado, es decir, ya no será sincero. Al producir tales efectos, la historia es la antítesis del arte. Tan solo cuando la historia soporta ser transformada en obra de arte, en pura obra estética, podrá eventualmente conservar y hasta despertar instintos. Pero una tal historiografía sería del todo opuesta al carácter analítico y nada artístico de nuestra época y sería vista como una falsificación. Una historia que solo destruye, sin estar guiada por un íntimo impulso constructivo, a la larga desnaturaliza y embota sus instrumentos: tales hombres destrozan ilusiones y «el que destruye la ilusión en sí y en otros es castigado por la naturaleza, que es el más severo de los tiranos» [37]. Es cierto que, durante un tiempo, puede uno ocuparse de la historia de forma totalmente ingenua y despreocupada, como si fuera una ocupación tan buena como cualquier otra. En particular, la mo-

---

[37] Goethe, *Fragmento sobre la Naturaleza*. Al parecer, Nietzsche tomó la cita directamente de la obra de Hartmann *La filosofía del inconsciente*, pues reproduce las mismas ligeras alteraciones en el texto.

derna teología parece que, por pura ingenuidad, se ha dedicado a la historia y ahora apenas se da cuenta de que, al hacerlo así, probablemente muy contra su voluntad, se pone al servicio del «écrasez» de Voltaire. No hay que suponer detrás de todo esto nuevos y vigorosos instintos constructivos, a menos que se quiera considerar a la afamada Liga protestante [38] como la matriz de una nueva religión y al jurista Holtzendorf (editor y prologuista de la todavía más afamada Biblia Protestante) como un San Juan en el río Jordán. Tal vez, por cierto tiempo, la filosofía hegeliana, que todavía humea en algunas viejas cabezas, servirá a la propagación de esa ingenuidad, por ejemplo, distinguiendo la «idea del cristianismo» de sus múltiples e imperfectas «ideas fenomenales» y se convence a sí misma de que el «impulso de la idea» es manifestarse en formas siempre cada vez más puras y, por último, en su forma más pura y transparente, en realidad ya apenas visible, en el cerebro del actual *theologus liberalis vulgaris*. Pero cuando estos cristianismos superpurificados se expresan sobre los cristianismos impuros del pasado, el oyente no iniciado tiene con frecuencia la impresión de que, en realidad, no se está hablando del cristianismo, sino de —¿de qué entonces? O ¿qué debemos pensar cuando el «máximo teólogo del siglo» designa al cristianismo como la religión que permite «comprender intuitivamente todas las religiones existentes y algunas otras que son mera-

[38] Fundada en 1863, impulsada por el movimiento llamado «Protestantismo cultural».

mente posibles», y cuando dice que la «verdadera iglesia» debería ser «una masa fluida en la que no hay contornos definidos, en que cada parte está a veces aquí, a veces allá, y en la que todas las cosas se mezclan pacíficamente»? —Una vez más, ¿qué es lo que podemos pensar?

Lo que puede aprenderse respecto al cristianismo es que, bajo el efecto de un tratamiento historizante palidece y se desnaturaliza hasta el punto que un tratamiento perfectamente histórico, es decir, equitativo, lo disuelve en un puro conocimiento sobre el cristianismo y, con ello, lo destruye. Se puede estudiar este mismo proceso en todas las cosas que tienen vida: dejan de vivir cuando han sido totalmente seccionadas y viven una vida enfermiza y dolorosa en cuanto se empieza a practicar en ellas el ejercicio de la disección histórica. Hay hombres que creen en una fuerza curativa, revolucionaria y reformadora de la música alemana para los alemanes: reaccionan con cólera y consideran, como un ultraje contra lo que es más vital en nuestra cultura, el hecho de que hombres como Mozart y Beethoven sean acribillados por todo el docto furor de los biógrafos, y forzados, por el torturante aparato de la crítica histórica, a responder a mil preguntas impertinentes. Aquello que, en sus efectos vitales, todavía no está agotado, ¿no quedará prematuramente suprimido o, al menos, paralizado, cuando dirigimos nuestra curiosidad a los innumerables detalles microscópicos de las obras o de las vidas de los autores, y vamos en busca de problemas cognoscitivos allí donde deberíamos aprender a vivir y

olvidar todos los problemas? Transportemos en nuestra imaginación a algunos de estos modernos biógrafos al lugar de nacimiento del cristianismo o de la reforma luterana. Su sobria y pragmática curiosidad no tendría otro resultado que hacer imposible toda *actio in distans* espiritual: así es como el más pequeño animal puede impedir que tenga existencia el roble más robusto al devorar la bellota. Todo ser viviente necesita una atmósfera en su entorno, un aura misteriosa; si se le quita esta envoltura, si se condena a una religión, a un arte, a un genio a girar como un astro sin atmósfera, no habrá que admirarse de que muy pronto se esterilice. Así sucede con todas las grandes cosas

«que nunca se logran sin cierta ilusión»,

como dice Hans Sachs en *Los maestros cantores*[39].

Pero todo pueblo, todo individuo que quiere llegar a la *madurez* necesita que le recubra esa ilusión, esa nube que lo protege y envuelve; sin embargo, hoy se odia la madurez en todas sus formas porque se venera más la historia que la vida. Sí, se triunfa por el hecho de que hoy «la ciencia comienza a dominar sobre la vida». Es posible que esto llegue a ocurrir, pero, ciertamente, una vida controlada de esta manera no valdría gran cosa porque es mucho menos *vida* y garantiza mucho menos la vida para el futuro que la vida que dominaba, no a través del saber, sino por instintos y robustas ilusiones.

---

39 Wagner, *Die Meistersinger*, acto III, escena 1.

Pero esta no será, como antes se ha dicho, la época de las personalidades armoniosas, completas y maduras, sino más bien del trabajo colectivo más utilitario posible. Esto únicamente significa: los hombres deben ser adaptados a los objetivos de la época, de suerte que estén dispuestos al trabajo lo antes posible; deberán trabajar en la fábrica de la utilidad general antes de estar maduros y que, de esta forma, no lleguen a madurar —pues esto sería un lujo que sustraería una gran cantidad de fuerza «al mercado de trabajo». Hay pájaros a los que se ciega para que canten mejor: yo no pienso que los hombres de hoy canten mejor que sus antepasados, pero sé que han sido cegados bien tempranamente. El medio atroz que se emplea para cegarlos es *una luz demasiado brillante, demasiado repentina, demasiado cambiante*. Los jóvenes son empujados, a golpes de látigo, a través de los milenios. Jovenzuelos que no entienden nada de lo que es una guerra, una gestión diplomática, una política comercial son considerados dignos de ser introducidos en la historia política. Pero, como el joven corre a través de la historia, así corremos nosotros, los modernos, a través de las galerías de arte, así escuchamos conciertos. Sentimos bien que esto suena distinto de aquello, que eso tiene un efecto diferente que lo otro: perder progresivamente ese sentido de extrañeza, no sorprenderse ya excesivamente de nada y, finalmente, aceptar todo —a esto se viene llamando sentido histórico, cultura histórica. Para expresarnos sin eufemismos: la masa de impresiones que irrumpe es tan potente, lo sorprendente, lo bárbaro y lo

violento irrumpe con tal presión, «acumulado en horribles montones» [40], sobre el alma juvenil que esta tan solo puede salvarse con el recurso de una intencionada obtusidad. Sobre una conciencia más fina y vigorosa se produce, sin duda, otro sentimiento: el hastío. El joven se ha encontrado de tal forma sin raíces que duda de todas las costumbres y todos los conceptos. Ahora sabe que, en cada época, las cosas son diferentes, poco cuenta lo que uno es. En una melancólica indiferencia deja pasar ante sí una opinión tras otra y comprende lo que sentía Hölderling al leer la obra de Diógenes Laercio sobre la vida y enseñanzas de los filósofos griegos: «Aquí he experimentado de nuevo algo que me ha sucedido varias veces antes: que el carácter transitorio y cambiante de los sistemas y pensamientos humanos me resulta más trágico que los destinos que generalmente se toman como la única realidad» [41]. No, tal historizar, tan desbordante, ensordecedor y violento, no es, ciertamente, indispensable para la juventud, como muestra el ejemplo de los antiguos; más aún, es extremadamente peligroso como lo muestra el ejemplo de los modernos. Pero consideremos ahora al estudiante de historia, heredero de una apatía que se ha hecho visible casi desde la adolescencia. Ya ha asimilado y hecho suyo el «método» de trabajo personal, la técnica adecuada y el tono distinguido a la manera del maestro. Todo un pequeño

[40] Schiller, *Der Taucher*, «El buzo».

[41] Carta de Hölderling a Isaak von Sinclair de 24 de diciembre de 1798.

capítulo del pasado, del todo aislado, ha caído víctima de su sagacidad y del método que ha aprendido; ya ha producido, o, para utilizar una expresión más ambiciosa, ha «creado»; por su acción se ha convertido en servidor de la verdad y señor en el campo mundial de la historia. Si, como adolescente, ya estaba «preparado», ahora está superpreparado: basta solo sacudirlo y los frutos de su sabiduría caerán, como en cascada, en nuestras manos; pero la sabiduría está podrida y cada manzana tiene su gusano. Podéis creerme: si los hombres están forzados a trabajar y ser útiles en la fábrica de la ciencia antes de madurar, en poco tiempo la ciencia misma se arruina, como sucede con los esclavos que son explotados prematuramente en esa fábrica. Lamento que sea necesario servirse de la jerga de los dueños de esclavos y patronos para describir unas condiciones que, en principio, deberían concebirse libres de utilitarismo y al abrigo de las necesidades de la existencia; pero, involuntariamente, las palabras «fábrica», «mercado de trabajo», «oferta», «utilización» —y toda la terminología auxiliar del egoísmo— acuden a los labios cuando se quiere hablar de la más moderna generación de doctos. La sólida mediocridad será siempre más mediocre, la ciencia, en sentido económico, siempre más utilitaria. Los doctos más recientes, en realidad, no son sabios más que en un solo punto, pero, en este, son más sabios que todos los hombres del pasado; en todos los demás puntos son inmensamente distintos —para hablar con todas las reservas— de todos los doctos de viejo cuño. Sin embargo, piden para sí honores y

privilegios como si el Estado y la opinión pública estuvieran obligados a aceptar que sus monedas nuevas tengan el mismo valor que las antiguas. Los carreteros han hecho entre sí un contrato de trabajo y decretado que el genio es superfluo —con eso han marcado a cada carretero con el sello de genio. Probablemente, una época posterior, al contemplar sus edificios, verá que son el resultado de un acarreo, pero no una construcción. A los que incansablemente tienen en la boca los modernos gritos de batalla y sacrificio «¡División del trabajo! ¡En fila!» hay que decirles rotundo y claro: queréis promover la ciencia lo más rápidamente posible, así la aniquilaréis también enseguida de la misma manera que perece una gallina a la que se fuerza, con medios artificiales, a poner huevos con demasiada rapidez. Es cierto que, en los últimos decenios, la ciencia ha progresado con rapidez sorprendente; pero contemplad también a los científicos, esas gallinas exhaustas. No son, verdaderamente, naturalezas «armónicas»; pueden solamente cacarear más que nunca porque ponen huevos con más frecuencia, pero, en realidad, los huevos son cada vez más pequeños (aunque los libros son cada vez más gruesos). Como último y natural resultado de este proceso tenemos la «popularización», tan aceptada por todos (junto con el afeminamiento e infantilización) de la ciencia, es decir, el lamentable cortar el traje de la ciencia a la medida del cuerpo de un «público medio», para designar una actividad de sastres con un lenguaje de sastrería. Goethe veía en este proceso un abuso y quería que las ciencias no actuasen sobre el mundo exterior

más que a través de una *praxis superior*[42]. Las antiguas generaciones de científicos consideraban tal abuso, con buenas razones, gravoso y molesto. Los científicos de hoy tienen, igualmente, buenas razones para encontrarlo fácil, dado que ellos mismos, con excepción de un pequeño reducto del saber, son parte de ese público medio y llevan en sí sus necesidades. Tan solo necesitan instalarse confortablemente en alguna parte y abrir el pequeño campo de su especialidad a esa impulsiva curiosidad de un público medio. A este acto de comodidad se pretende después dar el nombre de «modesta condescendencia del docto hacia su pueblo» cuando, en realidad, el docto desciende a su propio nivel, no en cuanto es docto sino en cuanto es pueblo. Cread para vosotros la idea de un «pueblo»: no la podréis pensar suficientemente noble y elevada. Si habéis pensado del pueblo con grandeza, seréis también misericordiosos con él y os libraréis de ofrecerle ese brebaje histórico como elixir de vida y refrigerio. Pero, en el fondo, lo tenéis en poca estima porque no podéis tener un sincero y profundo respeto por su futuro y actuáis como pesimistas prácticos, es decir, como aquellos, guiados por el presentimiento de desastre, que se vuelven indiferentes y ajenos respecto al bienestar de otros, e incluso al bienestar de ellos mismos. ¡Con tal que la tierra *nos* continúe soportando! Y si deja de soportarnos, también eso estará bien —esos son sus sentimientos, y viven una existencia *irónica*.

---

[42] Goethe, *Máximas y reflexiones*, 694 y 693.

8

PUEDE PARECER extraño, pero no contradictorio, que a una época que tiende tan ruidosa e insistentemente a la más desenfrenada exaltación de la cultura histórica, yo atribuya, sin embargo, una especie de *consciencia irónica de sí misma*, un difuso presentimiento de que no hay verdaderamente motivo para el júbilo, un temor de que tal vez muy pronto tendrán fin todos los placeres del conocimiento histórico. Un enigma semejante, respecto a personalidades individuales, nos ha presentado Goethe en su notable caracterización de Newton: encuentra, en el fondo (o, para expresarnos más exactamente, en la cima) de su ser, «un oscuro presentimiento de estar en un error», una expresión, observable solo en raros momentos, de una conciencia justiciera superior que ha llegado a una perspectiva irónica sobre su innata y necesaria naturaleza. Precisamente entre las personas con sentido histórico mayor y más elevado, encontramos una toma de conciencia, con frecuencia atenuada por un escepticismo general, de lo incongruente y supersticioso que resulta

el creer que la educación de un pueblo debe estar tan dominada por la historia como lo está hoy; pues, en realidad, los pueblos más vigorosos en acciones y obras lo han vivido de otra manera y educaron de otro modo a su juventud. Pero a nosotros —esa es la objeción de los escépticos— nos conviene esa superstición, esa absurdidad, a nosotros, los tardíamente llegados, los últimos anémicos retoños de generaciones alegres y potentes, a quienes se refiere la profecía de Hesíodo: un día los hombres nacerán de repente con los cabellos grises y Zeus aniquilará la raza en cuanto aparezca este signo. La cultura histórica es también, en realidad, una especie de encanecimiento innato, y aquellos que llevan en sí este signo desde la infancia llegan a creer instintivamente en la *vejez de la humanidad*. A la edad senil corresponde una actividad de viejos que consiste en mirar hacia atrás, pasar revista, hacer balance, buscar consuelo en el pasado mediante la memoria; en resumen: cultura histórica. Pero la especie humana es tenaz y obstinada y rehúsa que se consideren sus pasos —hacia delante y hacia atrás— en milenios, ni apenas en cientos de milenios; en otras palabras, rehúsa *absolutamente* ser observada según la perspectiva del punto atómico infinitamente pequeño que es el hombre individual. ¿Qué significan, pues, un par de milenios (o, en otros términos, el espacio de tiempo de 34 vidas humanas consecutivas, calculando en 60 años cada una) para que se hable del comienzo de este periodo como «juventud» y de su final como «vejez de la humanidad»? ¿No se oculta más bien, en esta paralizante creencia en

una humanidad ya hacia su ocaso, el malentendido de una concepción cristiano-teológica heredada del medievo, el pensamiento en un fin próximo del mundo, en el cercano juicio final, esperado con angustia? ¿No es esta concepción, con maquillaje diferente, la exacerbada necesidad histórica de juzgar como si nuestra época, la última de las posibles, estuviera autorizada a convocar un juicio de todo el pasado que la creencia cristiana, no esperaba en modo alguno del hombre, sino del «hijo del hombre»? Antes, este *memento mori* [43], dirigido tanto a la humanidad como al individuo particular, era un siempre tormentoso aguijón y como la cima del saber y de la conciencia medievales. El lema que se presenta como antítesis en los tiempos modernos, *memento vivere* [44], suena todavía, para hablar abiertamente, más bien timorato, no se grita con plena voz y casi parece poco sincero. La humanidad está todavía sólidamente establecida en el *memento mori* y este hecho se traduce en su necesidad universal de historia. A pesar de sus potentes aleteos, el saber no ha podido remontarse al cielo abierto, le ha quedado un profundo sentimiento de desesperanza y ha tomado esa coloración histórica con la que está hoy melancólicamente ensombrecida toda la educación y cultura superiores. Una religión que, de todas las horas de una vida humana, considera la última la más importante, que predice el fin de la vida en la tierra y condena a todos los

[43] Recuerda que has de morir.

[44] No te olvides de vivir.

seres vivientes a vivir el quinto acto de la tragedia, estimula, ciertamente, las fuerzas más profundas y nobles, pero es hostil a todo intento de plantar semillas de lo nuevo, a todo experimento audaz, a toda aspiración libre; se resiste a todo vuelo hacia lo desconocido porque no ve nada que amar ni que esperar allí: tan solo acepta, contra su voluntad, que el porvenir se imponga, para, en el momento justo, apartarlo o sacrificarlo como una seducción de la existencia o un engaño sobre su valor. Lo que hicieron los florentinos, cuando bajo el efecto de las predicaciones de penitencia de Savonarola organizaron aquellas famosas quemas de cuadros, manuscritos, espejos y lámparas, el cristianismo quiere hacerlo con toda cultura que estimula a seguir adelante y tiene por lema ese *memento vivere;* y cuando no es posible hacer esto por vía directa, sin rodeos, es decir, con prepotencia, logra igualmente su objetivo aliándose con la cultura histórica, normalmente sin que esta última sea consciente de ello y, hablando por boca de esta, rechaza con un encogimiento de hombros todo lo que está en proceso de devenir y lo envuelve en el estigma de cuanto es tardío y epígono, en suma, en el estigma de los que nacen con el pelo encanecido. La áspera y profundamente seria reflexión sobre todo lo que ha sucedido, sobre el hecho de que el mundo está ya maduro para el juicio final, se ha volatilizado en la concepción escéptica de que, en cualquier caso, es bueno conocer todo lo que ha acontecido porque es demasiado tarde para hacer algo mejor. Así es como el sentido histórico hace pasivos y retrospectivos a sus servidores, y

los que están atacados por la fiebre histórica se vuelven activos tan solo en momentos de olvido, cuando ese sentido histórico tiene una pausa; y tan pronto como una acción está realizada, es disecada de forma que el análisis reflexivo se pone a seccionar la operación y a impedir, con la reflexión analítica, que tenga efectos posteriores y, finalmente, la reduce a pura «historia». En este sentido, vivimos todavía en la Edad Media, la historia sigue siendo todavía una teología encubierta; de igual modo, la veneración del iletrado por la casta científica es una veneración heredada del clero. Lo que antes se daba a la Iglesia se da hoy, si bien con más parsimonia, a la ciencia. Pero el hecho de que se dé es atribuible a la Iglesia, no al espíritu moderno que, al contrario, no obstante sus otras buenas cualidades, es notoriamente avaro y un tanto desmañado cuando se trata de la noble virtud de la generosidad.

Puede que esta consideración no agrade, al igual que el intento de deducir el exceso de historia de ese *memento mori* medieval y de la desesperanza, que el cristianismo lleva en el corazón, respecto a todos los tiempos venideros de la existencia terrena. Que alguien sustituya la explicación, que yo expongo aquí, no sin reservas, por otra mejor, pues el origen de la cultura histórica —así como su intrínseca y totalmente radical contradicción con el espíritu de un «tiempo nuevo», de una «conciencia moderna»—, ese origen *debe*, a su vez, ser reconocido como histórico. La historia *debe*, ella misma, resolver el problema de la historia, el saber *debe* volver el propio aguijón contra sí mismo. Este tri-

ple *debe* constituye el imperativo del espíritu del «tiempo nuevo», en el caso de que haya en él algo realmente nuevo, potente, prometedor de vida y original. O sería cierto que nosotros, los alemanes —para dejar fuera de juego a los pueblos latinos—, en todas las cuestiones superiores de cultura estamos destinados a ser únicamente «descendientes» por el simple hecho de que no *podemos* ser otra cosa. Así lo ha expuesto Wilhelm Wackernagel en una proposición digna de toda consideración: «Nosotros, los alemanes, somos un pueblo de epígonos; con toda nuestra ciencia superior, con nuestras creencias, somos siempre tan solo los sucesores del mundo antiguo; incluso aquellos, que con espíritu de hostilidad se oponen, respiran constantemente, junto con el espíritu del cristianismo, el espíritu inmortal de la cultura clásica antigua y, si alguien lograse eliminar estos dos elementos de la atmósfera vital que rodea al hombre interior, no quedaría mucho para sostener todavía una vida espiritual» [45]. Pero, aun cuando aceptásemos con gusto este destino de ser descendientes de la Antigüedad y nos decidiéramos a tomar esta tarea vigorosamente en serio y con grandeza, haciendo de este vigor nuestro único y distintivo privilegio —a pesar de esto, estaríamos obligados a preguntarnos si nuestro destino sería el ser siempre los *discípulos de la Antigüedad declinante*. Un día u otro nos sería permitido fi-

[45] Wilhelm Wackernagel, poeta e historiador de la literatura (1806-1869), *Abhandlungen zur deutschen Literatur Geschichte*, «Ensayos sobre la historia de la literatura alemana».

jamos una meta progresivamente más alta y más lejana, en un momento u otro, deberíamos poder gloriarnos de haber recreado en nosotros —también mediante nuestra historiografía universal— el espíritu de la civilización romano-alejandrina de modo tan excelente y fructífero que, como máxima recompensa, podamos proponernos la tarea todavía más grande de remontar este mundo alejandrino y, más allá de él, en el antiguo mundo griego, buscar nuestros modelos de lo excelso, de lo natural y de lo humano. *Allí encontraremos también la realidad de una cultura esencialmente ahistórica y, a pesar de ello, o más bien por eso, indeciblemente rica y llena de vida.* Aunque nosotros, alemanes, no fuéramos más que herederos —por el hecho de considerar esa cultura como una herencia que podemos hacer propia, no podríamos tener un destino más grande y del que nos pudiéramos sentir más orgullosos que el ser precisamente herederos.

Con esto, quiero decir una cosa y solamente una: que la idea, con frecuencia penosa, de ser epígonos, pensando con grandeza, puede garantizar, tanto al individuo como a un pueblo, grandes resultados y expectativas de futuro cargadas de esperanza; al menos, en cuanto nos consideramos herederos y descendientes de las prodigiosas potencias clásicas y, en ellas, vemos nuestro honor y nuestro estímulo. No como los frutos tardíos, anémicos y atrofiados de generaciones vigorosas llevando una vida precaria de anticuarios y enterradores de esas generaciones que nos precedieron. Tales frutos tardíos viven una existencia irónica. El aniquila-

miento sigue, como pisándole los talones, el curso tambaleante de su vida; tiemblan ante eso cuando se recrean con el pasado, pues ellos son memorias vivientes y su recordar no tiene sentido si, a su vez, no tienen herederos. Los agobia el sombrío presentimiento de que su vida es una injusticia, pues ninguna vida posterior la puede justificar.

Pero imaginemos que estos tardíos anticuarios de repente cambian su penosamente irónica modestia por una impudicia. Veamos cómo proclaman con voz estridente: nuestra estirpe ha llegado ahora a su apogeo, pues tan solo ahora ha llegado al conocimiento de sí misma y se ha revelado a sí misma —el resultado sería un espectáculo en el cual se reflejaría, como en una parábola, el enigmático significado para la cultura alemana de cierta filosofía bien famosa. Creo que no ha habido ninguna desviación o cambio peligrosos de la cultura alemana de este siglo que no hayan resultado más peligrosos todavía por la formidable influencia, hasta este momento todavía en avance, de esa filosofía, es decir, de la filosofía hegeliana. En realidad es un pensamiento entristecedor y paralizante el creerse el epígono de todos los tiempos; pero terrible y destructivo debe parecer cuando un día, en una audaz inversión, tal creencia deifica a este fruto tardío como el verdadero sentido y propósito de todo lo que anteriormente ha acontecido; cuando su sapiente miseria se identifica con la culminación de la historia universal. Tal concepción ha habituado a los alemanes a hablar del «proceso del mundo» y a justificar su propia época como el resultado necesa-

rio de este proceso del mundo. Esta manera de considerar las cosas ha colocado a la historia en el puesto de las otras fuerzas espirituales, arte y religión, como única soberana en cuanto ella es «el concepto que se realiza a sí mismo», «la dialéctica de los espíritus de los pueblos» y «el juicio universal».

Esta historia, entendida al modo hegeliano, ha sido llamada, con ironía, la marcha de Dios sobre la tierra, aunque este Dios, por su parte, es solo un producto de la historia. Pero es dentro de las cabezas hegelianas donde este Dios se hizo transparente y comprensible a sí mismo y ha ascendido, por todos los grados dialécticamente posibles de su devenir, hasta esta autorrevelación: de modo que para Hegel, el ápice y punto final del proceso del mundo coinciden con su propia existencia en Berlín. Tenía que haber dicho que todo lo que viniera después de él debería, en realidad, considerarse tan solo como una coda musical del rondó de la historia universal o, más exactamente todavía, como algo superfluo. No lo ha dicho. Sin embargo, ha implantado, en las generaciones impregnadas por su filosofía, esa admiración por el «poder de la historia» que prácticamente se transforma en todo momento en pura admiración del éxito y lleva a la idolatría de lo efectivo; un culto, respecto al cual se emplea hoy generalmente la fórmula muy mitológica y, además, muy alemana: «tener en cuenta los hechos». Pero el que ha aprendido a doblar el espinazo y bajar la cabeza ante el «poder de la historia» acabará por decir mecánicamente, a la manera china, sí a todo poder, sea este un gobierno, una opinión pública o una mayo-

ría numérica, y moverá sus miembros exactamente al ritmo en que tal poder tire de los hilos. Si todo éxito contiene dentro de sí una necesidad racional, si todo acontecimiento es la victoria de lo que es lógico y de la «idea» —¡entonces pongámonos rápidamente de rodillas y vayamos arrodillados por todos los «escalones del éxito»! ¡Qué! ¿No habría más mitologías dominantes? ¡Qué! ¿Las religiones estarían en agonía? Mirad, pues, la religión del poder histórico, ¡prestad atención a los sacerdotes de la mitología de las ideas y a sus rodillas maguIladas! ¿No están, de hecho, todas las virtudes en el cortejo de esta nueva fe? ¿Y no es un signo de abnegación el hecho de que el hombre histórico se deje transformar en espejo objetivo? ¿No es magnanimidad el renunciar a toda violencia, en el cielo y en la tierra, por el hecho de que, en toda violencia, se adora la violencia en sí? ¿No es un signo de justicia el tener siempre la balanza del poder en la mano y observar minuciosamente cuál de los dos platillos desciende por ser más fuerte y pesado? Y ¡qué escuela de decoro es tal concepción de la historia! Tomar todo objetivamente, no irritarse por nada, no amar nada, comprenderlo todo, ¡cómo hace a uno flexible y suave todo esto! Y si alguna vez alguien, educado en esta escuela, llega a irritarse y exponer su cólera en público, nos alegraremos por ello, pues sabemos que solo se pretende un efecto artístico; es *ira* y *studium*, pero totalmente *sine ira et studio*[46].

---

[46] Sin irritación y sin parcialidad. Fórmula con que el historiador Tácito pretendía escribir la historia.

¡Qué anticuados pensamientos tengo en el corazón contra tal complejo de mitología y virtud! Pero deben ser expresados aunque solo hagan reír. Diré, pues, que la historia enseña siempre: «érase una vez», la moral: «tú no debes» o «tú no debías haber». Así se convierte la historia en un compendio de inmoralidad efectiva. Pero sería un grave error si simultáneamente considerásemos la historia como juez de esta inmoralidad fáctica. Es algo, por ejemplo, que ofende a la moral el hecho de que un Rafael tuviera que morir cuando tenía 36 años: un ser así no debería morir. Si queréis venir en ayuda de la historia como apologistas de los hechos, diríais: Rafael expresó todo lo que tenía dentro de sí; si hubiera vivido más tiempo, hubiera podido crear repetidamente la misma belleza, pero no una nueva belleza, y cosas semejantes. Así os convertís en abogados del diablo al tomar como vuestro ídolo el éxito, el hecho, y el hecho es siempre estúpido y, en todo tiempo, ha sido más semejante a una vaca que a un dios. Como apologistas de la historia, la ignorancia es vuestra inspiración: en realidad, tan solo porque no sabéis qué cosa es una *natura naturans* [47] como la de Rafael, os deja indiferentes el saber que él vivió una vez y nunca más volverá a vivir. Recientemente alguien nos ha querido enseñar que Goethe a sus ochenta y dos años había agotado todas sus capacidades. Pero yo cambiaría con gusto carretas enteras de vidas jóvenes y ultramodernas

[47] Naturaleza creativa. Término empleado por el filósofo Baruch Spinoza.

por algunos años de este Goethe «agotado», para poder todavía tener parte en diálogos como aquellos que él mantenía con Eckermann y preservarme así de todas las enseñanzas actuales de los legionarios del momento. Ante tales muertos, ¡qué pocos vivos tienen derecho a la vida! Que los muchos viven y aquellos pocos no viven más no es otra cosa que una verdad brutal, una irremediable estupidez, un tosco «esto es así» frente a la moral que dice: «no debiera ser así». Cierto, ¡contra la moral! Porque cualquiera que sea la virtud de que se hable: justicia, generosidad, valor, sabiduría, compasión —en todas partes, el hombre es virtuoso, en cuanto se rebela contra la ciega fuerza de los hechos, contra la tiranía de lo real y se somete a leyes que no son las leyes de esas fluctuaciones de la historia. Nada siempre contra la corriente histórica, ya sea que combata sus pasiones como los hechos estúpidos más cercanos de su existencia o porque se compromete a ser sincero, mientras la mentira teje en torno a él sus brillantes redes. Si la historia no fuera más que «el sistema universal de la pasión y el error», el hombre debería leer en ella como Goethe aconsejaba que se leyera el *Werther*[48], como si la historia gritase: «¡Sé hombre y no me sigas!». Pero afortunadamente la historia salvaguarda también la memoria de los grandes luchadores *contra la historia*, es

[48] Se refiere a la advertencia de Goethe en la segunda edición de su novela epistolar *Die Leiden des jungen Werthers* (Los sufrimientos del joven Werther), escrita en sus años juveniles, que tuvo enorme éxito. La novela concluye con el suicidio del protagonista.

decir, contra la fuerza ciega de lo real y exponiéndose a sí misma a la acusación de exaltar como auténticas naturalezas históricas precisamente aquellas que se cuidaron poco del «así es» para seguir con sereno orgullo un «debe ser así». No el llevar a la tumba a su generación, sino fundar una nueva generación —eso los impulsa incansablemente hacia delante; y si ellos mismos nacieron como epígonos —hay un arte de vivir que hace olvidar esto—, las generaciones venideras los conocerán solo como anticipadores.

9

¿Es tal vez nuestro tiempo un tal anticipador? En realidad, la vehemencia de su sentido histórico es tan grande y se expresa de un modo tan universal y tan ilimitado que las épocas futuras exaltarán, en esto al menos, su naturaleza anticipadora —suponiendo, en todo caso, que haya *épocas futuras* entendidas en el sentido cultural. Pero, precisamente en esto, subsiste una grave duda. Estrechamente asociada al orgullo del hombre moderno está la *ironía* sobre sí mismo, la consciencia de que debe vivir en un estado de ánimo historizante y, a la vez, crepuscular, su temor de que no sea capaz de salvaguardar para el futuro nada de sus esperanzas y sus energías juveniles. Aquí y allá algunos van todavía más lejos en la dirección del *cinismo* y justifican el curso de la historia, toda la evolución universal, como algo exclusivamente para la utilidad diaria del hombre moderno según el canon cínico: tenía que suceder exactamente como ahora sucede y el ser humano no podía llegar a ser diferente de lo que es hoy; sería inútil oponerse a esta fatalidad. Los que no pue-

den soportar la ironía se refugian en el bienestar de este tipo de cinismo; además, el último decenio les ofrece como regalo una de sus más bellas invenciones, una fórmula rotunda y plena para describir este cinismo: designa ese arte de vivir de acuerdo con la época y de modo absolutamente irreflexivo «el abandono total de la personalidad al proceso del mundo». ¡La personalidad y el proceso del mundo! ¡El proceso del mundo y la personalidad de la pulga! ¡Si, al menos, no hubiera que escuchar eternamente la hipérbole de todas las hipérboles, la palabra mundo, mundo, mundo, cuando sinceramente no habría que decir más que hombre, hombre, hombre! ¿Herederos de los griegos y romanos? ¿Herederos del cristianismo? A los cínicos esto no les dice nada. Pero ¡herederos del proceso del mundo, cumbre y meta del proceso del mundo! ¡El sentido y solución de todos los enigmas del devenir expresados en el hombre moderno, el fruto más maduro del árbol de la ciencia! —Yo llamo a esto un sublime sentimiento; este distintivo permite reconocer a los adelantados de todos los tiempos, aun cuando hayan sido los últimos en llegar. La concepción de la historia nunca ha volado tan alto, ni aun en sueños, pues ahora la historia de la humanidad es tan solo la continuación de la historia de los animales y las plantas; en lo más profundo de los mares encuentra el universalista histórico sus propios rasgos bajo forma de légamo viviente; mirando como un milagro el formidable camino que el hombre ya ha recorrido hasta el presente, siente vértigo frente al milagro todavía más sorprendente del hombre moderno que

puede abarcar con la mirada este camino. Se alza, alto y soberbio, sobre la pirámide del proceso del mundo y, al poner en lo más alto la clave de bóveda de su conocimiento, parece gritar a la naturaleza que está a la escucha en su entorno: «Hemos llegado a la cima, somos la cima, somos la naturaleza llegada a su perfección».

Arrogante europeo del siglo XIX, pierdes la cabeza. Tu saber no completa la naturaleza, tan solo destruye la tuya. Mide, compara la altura de tus conocimientos con la pequeñez de tus posibilidades. En el rayo luminoso de tu saber ciertamente subes hasta el cielo, pero desciendes también hasta el caos. Tu forma de caminar, es decir, de remontarte como hombre de ciencia, es tu destino. A tus pasos el suelo sólido se reblandece en incertidumbres, tu vida no está apoyada en pilares, hay tan solo telas de araña que va desgarrando cada nuevo avance de tu saber. Pero basta de hablar en tono tan serio, pues podemos ocuparnos de cosas más divertidas.

El frenético y alocado prurito de despedazar y descomponer todos los fundamentos, de disolverlos en un devenir que siempre fluye y se derrite, el incansable desmenuzar e historizar todo lo que ha sucedido, por parte del hombre moderno, la gran araña en el nudo de la red cósmica —todo esto puede ocupar e inquietar al moralista, al artista, al hombre religioso e, incluso, al político. Pero nosotros nos contentamos hoy con divertirnos mirando todo esto en el relumbrante espejo mágico de un *parodista filosófico,* en cuya cabeza la época ha tomado conciencia irónica de sí misma y esto con una claridad que «bordea lo demencial» (para hablar

a la manera de Goethe). Hegel nos ha enseñado que, «cuando el espíritu da un salto, los filósofos también estamos presentes» [49]. Nuestra época ha dado un salto hacia la autoironía y, ¡ah!, entonces ahí estaba presente E. von Hartmann para escribir su famosa filosofía del inconsciente —o para decirlo más claramente—, su filosofía de la ironía inconsciente [50]. Rara vez se ha leído una invención más divertida y una travesura más filosófica que la de Hartmann. Aquel que, con esta lectura, no queda esclarecido e íntimamente alumbrado sobre el tema del *devenir* es alguien verdaderamente maduro para el «haber sido». El comienzo y la meta del proceso del mundo, desde las primeras fases de la conciencia hasta el retorno a la nada, junto con la tarea, precisamente determinada, de nuestra generación en el proceso del mundo, todo esto salido de esa ingeniosa fuente de inspiración que es el inconsciente y bañado en un luz apocalíptica; todo esto imitado de modo tan engañoso y con tan sincera seriedad como si realmente se tratase de seria filosofía y no de una filosofía para bromear. Tal conjunto convierte a su creador en uno de los primeros parodistas de todos los tiempos. Sacrifiquemos, pues, en su altar, sacrifiquémosle, al inventor de una verdadera panacea universal, un rizo de pelo

[49] Hegel en la introducción a sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*.

[50] Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906). En su tiempo tuvo gran difusión su obra *Philosophie des Unbewussten* (Filosofía del inconsciente), Berlín, 1869.

—para tomar prestada de Schleiermacher[51] una de sus expresiones admirativas. ¿Qué medicina podría ser más efectiva, contra el exceso de cultura histórica, que la parodia hartmanniana de toda la historia universal?

Si se quisiera expresar sin retórica lo que Hartmann proclama desde el trípode humeante de la ironía inconsciente, habría que decir que, según él, nuestra época debe ser exactamente tal como es si la humanidad ha de llegar un día hasta el hastío de la existencia. Nosotros lo creeríamos de buen grado. La horrible osificación de nuestra época, ese incansable tableteo de osamentos —que David Strauss[52] nos ha descrito ingenuamente como la más bella de las realidades—, Hartmann la justifica no solo basándose en el pasado, *ex causis efficientibus,* sino también apoyándose en el futuro, *ex causa finali.* El pícaro, desde el día del juicio final, proyecta luz sobre nuestro tiempo y aparece entonces que nuestro tiempo es perfecto, es decir, óptimo para aquel que quiere sufrir lo más duramente posible la indigestabilidad de la vida y para quien, en su deseo, el juicio final no llega con suficiente rapidez. Hartmann llama a la época a que la humanidad se acerca la «edad viril». Pero, si seguimos su descripción, es el estado feliz, en el cual no hay más que «sólida mediocridad» y el arte será «lo que un espectáculo burlesco» es, digamos, para

---

[51] Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), filósofo y teólogo alemán. Fue miembro de la Academia de Ciencias.

[52] La primera *Consideración intempestiva* de Nietzsche lleva por título: *David Strauss, el confesor y el escritor.*

el agente de bolsa de Berlín, en el que «los genios no serán ya necesarios, porque eso equivaldría a echar perlas a los cerdos o, incluso, porque la época ha ido, más allá de la fase en que se precisaban los genios, a otra fase más importante», es decir, a ese estadio de la evolución social en el que todo trabajador «con un horario de trabajo que le deja tiempo libre suficiente para su formación intelectual, tendrá una existencia confortable». Pícaro de pícaros, tú están dando voz a los anhelos de la presente humanidad, pero tú sabes también qué espectro aparecerá al final de esta época de la humanidad, como resultado de aquella formación intelectual en la sólida mediocridad —el hastío. Sin duda, nuestra situación es del todo lamentable, pero en el futuro será peor todavía, «el anticristo va extendiendo claramente su esfera de influencia» —pero esto *debe* ser así, *debe* suceder así, pues con todo esto estamos en el mejor camino —para sentir hastío con todo lo existente. «Por tanto, marchemos adelante, con paso vigoroso, en el proceso del mundo, como trabajadores de la viña del Señor, pues tan solo este proceso es lo que puede conducirnos a la liberación».

¡La viña del Señor! ¡El proceso! ¡A la liberación! ¿Quién no ve y quién no siente aquí esa cultura histórica que solo conoce la palabra «devenir», que aquí se disfraza deliberadamente de monstruosidad paródica que, tras esa máscara grotesca, dice sobre sí misma las cosas más petulantes? Porque ¿qué pide, en suma, a los trabajadores de la viña, esta última pícara llamada? ¿En qué tarea deben seguir ellos con empeño? O, para pre-

guntarlo de otra manera, ¿qué le queda por hacer al hombre con cultura histórica, al moderno fanático del proceso, que nada y se ahoga en el río del devenir hasta que pueda un día cosechar el hastío, la exquisita uva de esa viña? No tiene que hacer más que continuar viviendo como ha vivido, continuar amando lo que ha amado, continuar odiando lo que ha odiado y continuar leyendo el periódico que siempre ha leído; para él solo existe un pecado —vivir de modo diferente a como hasta ahora ha vivido. Pero el modo como ha vivido nos lo enseña, con deslumbrante claridad, en letras esculpidas en piedra, aquella famosa página cuyas proposiciones, impresas en grandes caracteres, dejan en ciego éxtasis y arrebatado frenesí a toda la escoria cultural contemporánea porque creían leer en esas frases su propia justificación, una justificación esclarecida con luz apocalíptica. Porque, de cada individuo, el inconsciente paródico exigía «la entrega completa de la personalidad al proceso del mundo a fin de que este alcance su objetivo, que es la liberación del mundo». O, para decirlo de modo más transparente y claro, «el sí de la voluntad a la vida es proclamado como lo único por ahora correcto, pues tan solo en la entrega total a la vida y a sus dolores, no en la cobarde renuncia personal y en el retraimiento, se puede hacer algo para el proceso del mundo», «el intento de una negación personal de la voluntad es tan insensato e inútil o incluso más insensato que el suicidio». «El lector reflexivo comprenderá, sin otras explicaciones, cómo se configuraría una filosofía práctica fundada en estos principios y que tal filosofía

no puede significar un divorcio de la vida, sino una plena reconciliación con la misma».

El lector que reflexiona comprenderá..., pero ¡Hartmann puede ser mal comprendido! Y ¡qué indeciblemente divertido es ver que sea mal comprendido! ¿Serán los alemanes modernos especialmente sutiles? Un honrado inglés [53] encuentra que carecen de *delicacy of perception* e incluso llega a decir que «in the german mind there does seem to be something splay, something blunt-edged, unhandy und infelicitous [54]» —el gran parodista alemán ¿tendría algo que objetar? Es cierto que, según sus explicaciones, nos estamos acercando a «aquel estado ideal en que la especie humana realiza su historia conscientemente»; pero obviamente estamos todavía muy alejados de ese estado, tal vez más ideal, en que la humanidad leerá el libro de Hartmann con plena consciencia. Si llegamos a ese estado, nadie pondrá en sus labios la expresión «proceso del mundo» sin que estos labios sonrían, pues, al hacerlo así, recordará el tiempo en que se escuchaba, se absorbía, se combatía, se veneraba, se difundía y canonizaba el paródico Evangelio de Hartmann con toda la probidad de aquella «german mind», es decir, con «la exagerada seriedad del búho», como dice Goethe. Pero el mundo debe

[53] Parece referirse a Walter Bagehot, cuyo libro *Physics and Politics*, publicado en 1869, es citado por Nietzsche en *Schopenhauer como educador*.

[54] «En el espíritu alemán parece haber algo sin gracia, algo que es embotado, desmañado e impropio.»

seguir adelante, ese estado ideal no se puede conseguir soñando, es preciso luchar y conquistarlo, y tan solo a través de la alegría pasa el camino que lleva a la liberación, a la liberación de esa engañosa seriedad del búho. Llegará un tiempo en que el hombre se abstendrá sabiamente de todas las construcciones del proceso universal o también de la historia de la humanidad, un tiempo en que no se prestará atención a las masas, sino que se retornará a los individuos que forman una especie de puente sobre la turbulenta corriente del devenir. Los individuos no continúan un proceso sino que viven a la vez en su tiempo y fuera del tiempo, gracias a la historia que permite esta combinación; viven como en la república de genios de que habla Schopenhauer. Un gigante llama a otro a través de los intervalos desolados del tiempo y así el alto diálogo de los espíritus continúa sin que sea perturbado por los enanos inquietos y ruidosos que rastrean a sus pies. La tarea de la historia es servir de mediadora entre ellos y así continuamente incitar a promover la creación de lo que es grande. No, el objetivo de la humanidad no puede encontrarse en su estadio final, sino solamente en sus más altos ejemplares [55].

Nuestro divertido personaje responde a esto con esa admirable dialéctica que es tan genuina como admirables son sus admiradores: «Así como no sería compatible con el concepto de la evolución atribuir al proceso

---

[55] Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass*, 3, 188.

del mundo una duración infinita en el pasado, pues toda concebible evolución debería entonces haber ya sucedido y, ciertamente, este no es el caso» (¡oh, pícaro!), «del mismo modo no podemos asignar a este proceso una duración infinita en el porvenir. Ambas hipótesis descartarían la idea de una evolución orientada hacia un objetivo» (¡oh, pícaro!, una vez más) «y el proceso del mundo se asemejaría al trabajo de las Danaides[56]. Pero la victoria completa de lo lógico sobre lo ilógico» (¡oh, pícaro de pícaros!) «debe coincidir con el fin temporal del proceso del mundo, con el juicio final». No, espíritu claro y burlón, mientras lo ilógico prevalezca como hoy, mientras todavía se pueda hablar, como tú lo haces, del «proceso del mundo» con asentimiento general, el día del juicio está todavía lejos: todavía hay muchas cosas alegres en la tierra, florecen muchas ilusiones, por ejemplo, las ilusiones de tus contemporáneos sobre ti, todavía no estamos maduros para ser catapultados a tu nada porque creemos que será todavía más divertido cuando se haya comenzado a comprenderte a ti, el incomprendido inconsciente. Pero si, a pesar de todo, el hastío nos va a invadir impetuosamente, como tú has profetizado a tus lectores, si tus descripciones del presente y del futuro son correctas —y nadie ha despreciado tanto a ambos, nadie los ha despreciado tanto, hasta la náusea, como tú—, yo estaré del todo dis-

[56] Las Danaides, hijas de Dánao, rey de Argos, fueron condenadas, según la leyenda, a verter eternamente agua en un tonel cuyo fondo estaba agujereado: símbolo de un trabajo inútil e interminable.

puesto a votar con la mayoría, en la forma que tú propones, que, en la noche del próximo sábado, exactamente a las doce, tu mundo va a perecer; y nuestro decreto puede concluir con estas palabras: a partir de mañana, el tiempo no existirá y los periódicos dejarán de publicarse. Pero tal vez no tenga efecto y habremos decretado en vano; bien, en todo caso, nos queda todavía tiempo para realizar un bello experimento. Tomemos una balanza y pongamos en uno de los platillos el inconsciente de Hartmann y, en el otro, el proceso del mundo. Hay gentes que creen que estarían equilibrados, pues en cada uno de los platillos habría una frase exactamente tan mala y una broma exactamente tan buena como en el otro. Una vez que se haya comprendido la broma de Hartmann, nadie tendrá ya necesidad de utilizar su expresión «proceso del mundo» más que para bromear. En realidad, ya es hora de lanzarse en campaña, con todas las fuerzas de la malignidad satírica, contra los excesos del sentido histórico, contra el gusto excesivo por el proceso a costa del ser y de la vida, contra el desplazamiento insensato de todas las perspectivas; y se debe siempre repetir, en elogio del autor de la *Filosofía del inconsciente*, que él ha logrado ser el primero en sentir vivamente lo que hay de ridículo en la noción de «proceso del mundo» y, por la extraordinaria seriedad de su exposición, hacerlo sentir aún más vivamente. Cuál es la finalidad del «mundo», cuál es la finalidad de la «humanidad», por ahora, no debemos inquietarnos por tales cuestiones a no ser que queramos hacer bromas: en realidad, la presunción del pequeño

gusano humano es lo que hay de más cómico y divertido en el teatro del mundo. Pero con qué finalidad existes tú, como individuo, pregúntate esto y, si nadie te lo puede decir, trata de justificar el sentido de tu existencia de alguna manera *a posteriori,* proponiéndote un objetivo, una meta, una «finalidad», una alta y noble «finalidad». ¿Si pereces en el intento? —Yo no conozco ningún objetivo mejor en la vida que perecer por lo grande y lo imposible, *animae magnae prodigus*[57]. Si, por el contrario, la doctrina del devenir soberano, de la fluidez de todas las concepciones, tipos y especies, de la falta de toda diferencia cardinal entre el hombre y el animal —doctrinas que tengo por verdaderas, pero mortíferas—, en la locura de la enseñanza actual son lanzadas al pueblo todavía durante una generación, nadie podrá admirarse si ese pueblo perece de lo que es egoísticamente mezquino y miserable, de osificación y egocentrismo, se desgarrará y dejará de ser un pueblo: en su lugar aparecerán tal vez, en el escenario del futuro, sistemas de egoísmos particulares, fraternidades con vistas a la explotación rapaz de los que no son hermanos y otras creaciones semejantes de la vulgaridad utilitaria. Para despejar el camino a estas creaciones, basta continuar escribiendo la historia desde el punto de vista de las masas y buscar en ella las leyes que pueden derivarse de las necesidades de esas masas, es decir, las leyes que rigen el movimiento de los estratos bajos, de greda y arcilla de la sociedad. Las masas me parecen

[57] Horacio, *Odas*. I, 12, 38.

merecer atención solo bajo tres puntos de vista: por un lado, como copias desvaídas de los grandes hombres, hechas en mal papel y con placas gastadas; por otro, como resistencia frente a los grandes, y, por último, como instrumento de los grandes; por lo demás, ¡que se ocupen de esto el diablo y las estadísticas! ¿Cómo? ¿Las estadísticas demuestran que hay leyes en la historia? ¿Leyes? Sí, prueban cómo la masa es vulgar y repulsivamente uniforme. ¿Aplicaremos la palabra leyes a los efectos de esa fuerza de gravedad que son la necedad, el remedo, el amor y el hambre? Bien, concedamos que así sea, pero entonces habrá que admitir también que, en cuanto existen leyes en la historia, estas leyes no valen y la misma historia no vale nada. Pero hoy es universalmente valorado este género de historia que considera los grandes impulsos de las masas como factor histórico importante y principal y a todos los grandes hombres meramente como su más clara expresión, semejantes a las burbujas que se hacen visibles en la espuma de las olas. Así, la masa engendrará de sí misma lo que es grande, del caos saldrá el orden; al final, naturalmente, se entonará el himno a la fecundidad de las masas. Se llama «grande» a todo lo que durante largo tiempo ha removido las masas y, como se dice, ha sido «una fuerza histórica». Pero ¿no significa esto confundir intencionadamente la cantidad con la calidad? Cuando la tosca masa ha encontrado que una idea cualquiera, por ejemplo, una idea religiosa, es enteramente adecuada, la ha defendido tenazmente, la ha arrastrado durante siglos y entonces, y solo entonces, el

descubridor y creador de esta idea será considerado como grande. Y ello ¿por qué? Lo más noble y más elevado no actúa sobre las masas; el éxito histórico del cristianismo, su fuerza, resistencia y duración históricas, todo esto, afortunadamente, no prueba nada respecto a la grandeza de su fundador y, en el fondo, podría ser invocado contra él. Pero, entre él y ese hecho histórico, existe un estrato muy terrestre y oscuro de pasión, error, ansia de poder y honores, la fuerza todavía activa del *imperium romanum*, un estrato del cual el cristianismo ha adquirido su gusto y su residuo terrenos que le han hecho posible su continuidad en el mundo y le han dado, por así decir, su resistencia. La grandeza no puede depender del éxito, y Demóstenes tiene grandeza aunque no tuvo éxito. Los seguidores más puros y auténticos del cristianismo han tendido siempre a poner en duda y obstaculizar más bien que fomentar su éxito mundano, su llamada «fuerza histórica»; pues ellos sabían colocarse fuera del «mundo» y no se ocupaban del «proceso de la idea cristiana». Es la razón por la cual la historia, en su mayor parte, los desconoce y no los menciona. Para expresarme desde el punto de vista cristiano, diría que el diablo gobierna el mundo y es el señor del éxito y del progreso; en todos los poderes históricos, él es el verdadero poder y, en lo esencial, siempre será así —por muy ingrato que esto pueda sonar en los oídos de una época habituada a divinizar el éxito y el poder histórico. Esta época se ha ejercitado en dar nuevos nombres a las cosas y hasta en rebautizar al mismo diablo. Estamos ciertamente en la hora de un

gran peligro: los hombres parecen estar a punto de descubrir que el egoísmo del individuo, de los grupos o de las masas ha sido, en todas las épocas, la palanca de los movimientos históricos, pero, al mismo tiempo, no parecen inquietados por este descubrimiento y se decreta que el egoísmo debe ser nuestro dios. Con esta nueva fe se disponen, sin disimular sus intenciones, a edificar la historia futura sobre el egoísmo: solamente se exige que sea un egoísmo inteligente, un egoísmo que impone algunas restricciones para asentarse con bases estables, un egoísmo que estudia la historia precisamente para aprender qué es el egoísmo no inteligente. Este estudio ha permitido aprender que a todo estado incumbe una misión muy particular en la instauración de ese sistema universal del egoísmo. El estado debe convertirse en el patrón de todos los egoísmos inteligentes para protegerlos, con su fuerza militar y policíaca, contra los excesos del egoísmo poco inteligente. Con el mismo objetivo, la historia —en particular, la historia del animal y del hombre— será introducida con cuidado en las masas populares y en la clase obrera, que son peligrosas por poco instruidas, pues es sabido que un pequeño grano de cultura histórica es capaz de romper los instintos y los apetitos oscuros y rudos o, al menos, canalizarlos en la dirección de un refinado egoísmo. En suma, el hombre se preocupa hoy, para hablar con palabras de Hartmann, «de una instalación prácticamente confortable en la patria terrenal mirando prudentemente hacia el futuro». El mismo autor llama a tal periodo la «edad madura» de la humanidad, mofándose así de lo

que hoy llamamos «hombre», como si por este concepto se entendiese tan solo el desencantado egoísta. Igualmente profetiza que tal edad será seguida por su correspondiente vejez, pero, evidentemente, solo con la intención de mofarse de nuestros viejos actuales, pues habla de la madurez contemplativa con que «pasan revista a todos los sufrimientos, por los que tempestuosa y tumultuosamente atravesaron en su vida pasada, y la vanidad de lo que consideraban hasta ahora objetivo de sus aspiraciones». No, a la madurez de ese egoísmo astuto e históricamente cultivado corresponde una ancianidad que se adhiere a la vida con repulsiva avidez y sin dignidad e, incluso un último acto en el que

«concluye esta historia singularmente cambiante,
como una segunda infancia, olvido total,
sin ojos, sin dientes, sin gusto, sin nada» [58].

Sea que los peligros para nuestra vida y nuestra cultura vengan de estos desvaídos viejos, sin gusto y sin dientes, o que vengan de esos considerados «hombres» de Hartmann, frente a ellos mantendremos, con nuestros dientes, los derechos de nuestra *juventud* y no nos cansaremos, contra esos iconoclastas que quieren destrozar la imagen del porvenir, de defender el futuro en nuestra juventud. Pero, en esta lucha, tenemos que hacer una constatación particularmente dolorosa: *los excesos del sentido histórico de que sufre el presente son intencionadamente promovidos, fomentados y utilizados.*

---

[58] Shakespeare, *Como gustéis*, acto II, escena VII.

Pero son utilizados contra la juventud para dirigirla hacia esa viril madurez del egoísmo a que se aspira por todas partes, se emplean para romper la natural aversión de la juventud, mediante una explicación esclarecedora, es decir, científico-mágica de ese egoísmo viril y no-viril a la vez. Se sabe bien de qué es capaz el estudio de la historia, cuando se le da cierta preponderancia, se sabe demasiado bien: desraizar los instintos más fuertes de la juventud: su ardor, su espíritu de independencia, el olvido de sí mismo, el amor; se puede atemperar la fogosidad de su sentimiento de la justicia, contener o suprimir su deseo de madurar lentamente, suplantándolo con el deseo opuesto de estar cuanto antes presto, de ser cuanto antes útil y productivo, corroyendo con la duda la sinceridad y audacia de los sentimientos; sí, la historia es capaz de frustrar a la juventud de su más bello privilegio, de su facultad de implantar en sí, en un arranque de fe desbordante, una gran idea y hacer que crezca y se convierta en otra idea todavía más grande. Cierto exceso de historia es capaz de hacer todo esto; lo hemos visto: porque este exceso de historia, al desplazar continuamente sus perspectivas sobre el horizonte, removiendo la atmósfera que lo rodea, no permite al hombre sentir y actuar de *modo ahistórico*. El hombre se retira de un horizonte infinito para replegarse en sí mismo, en el más pequeño círculo egoísta donde está condenado a marchitarse y atrofiarse: probablemente llegará a la habilidad, jamás a la sabiduría. Se puede conversar con él, sabe calcular y se adapta a los hechos, no se encoleriza, hace un guiño y sabe buscar la ventaja

propia o la de su propio partido en las ventajas o desventajas de los demás. Desconoce la vergüenza superflua y se acerca así, paso a paso, al «hombre», al «viejo» hartmannianos. Además, ha de llegar a convertirse en ellos, pues, precisamente, este es el sentido de esa «total entrega de la voluntad al proceso del mundo» que hoy se reclama con tanto cinismo —para lograr su objetivo, que es la liberación del mundo, como el pícaro E. von Hartmann nos asegura. Pero la voluntad y el objetivo de estos «hombres» y «viejos» hartmannianos difícilmente puede ser la liberación del mundo: el mundo sería, ciertamente, más libre si se liberase de estos hombres y estos viejos. Porque entonces vendría el reino de la juventud.

10

EN ESTE PUNTO, pensando en la *juventud*, yo grito: ¡tierra!, ¡tierra! ¡Basta ya, y más que basta, de toda esa busca apasionada y esa travesía a la aventura por oscuros y extraños mares! Ahora, finalmente, aparece una costa. Cualquiera que sea esa costa, debemos atracar, pues el peor puerto será mejor que retroceder tambaleantes a la infinitud escéptica y sin esperanza. Arribemos a tierra firme; más tarde encontraremos puertos hospitalarios y facilitaremos el desembarco a los que vengan después.

La travesía ha sido peligrosa y excitante. ¡Qué lejos estamos ahora de la tranquila contemplación con que vimos, al principio, a nuestra nave hacerse a la mar! Al indagar los peligros de la historia, nos hemos expuesto a recibir sus golpes más duros; en nuestra misma carne llevamos los estigmas de sufrimiento que afligen a los seres humanos de la edad moderna como consecuencia de un exceso de historia, y no ocultaré que estas páginas muestran, en su crítica desmedida, en su humanidad inmadura, en sus saltos frecuentes de la ironía al cinismo,

del orgullo al escepticismo, su carácter moderno, el carácter de la personalidad débil. Y, sin embargo, tengo fe en la fuerza inspiradora que, en lugar de un genio tutelar, guía mi nave, confío en la *juventud* y creo que ella me ha guiado bien al empujarme ahora a una *protesta contra la educación histórica que el hombre moderno da a la juventud* y cuando el que protesta pide que el hombre aprenda, ante todo, a vivir y use la historia tan solo al *servicio de la vida* que *ha aprendido a vivir*. Hay que ser joven para entender esta protesta, y, con la tendencia a encanecer demasiado pronto que es propia de nuestra juventud actual, apenas se puede ser suficientemente joven para sentir contra quién exactamente se dirige esta protesta. Me serviré de un ejemplo para hacerme entender. Hace poco más de un siglo se despertó en Alemania, entre algunos jóvenes, un instinto natural para lo que se llama poesía. ¿Se puede pensar que las generaciones anteriores y las de su tiempo nunca hablaron sobre un arte que les era íntimamente extraño y no natural? Sabemos que sucedió todo lo contrario: que, en la medida de sus fuerzas, sobre «poesía» pensaron, escribieron, discutieron. Con palabras, sobre palabras, palabras, palabras. El despertar de una palabra a la vida no suponía, al mismo tiempo, la muerte de esos creadores de palabras; en cierto sentido, viven hoy todavía. Si, como dice Gibbon [59], para que

[59] Edward Gibbon (1737-1794), historiador británico renombrado, sobre todo, por su obra *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*.

desaparezca un mundo no hace falta más que tiempo, pero mucho tiempo, tan solo se requiere tiempo, pero todavía mucho más tiempo, para que, en Alemania, el «país del poco a poco», desaparezca una falsa concepción. Más aún; tal vez hay ahora un centenar de hombres más que hace un siglo que saben qué es poesía; tal vez habrá, dentro de un siglo, otros cien hombres más que, entre tanto, han aprendido qué es cultura y que los alemanes hasta ahora no han tenido ninguna cultura, no importa lo mucho que de ella hablen y de ella se gloríen. A sus ojos, la satisfacción general de los alemanes con su «cultura» aparecerá tan increíble y necia como, ante nosotros, el clasicismo un tiempo tan reconocido de Gottsched [60] o la reputación de Ramler [61] como un Píndaro alemán. Ellos pensarán, tal vez, que esta cultura no es más que una especie de conocimiento sobre la cultura y, además, un conocimiento muy falso y superficial. Falso y superficial porque se toleró la contradicción entre vida y conocimiento, porque no se percibió lo que caracteriza la cultura de las naciones verdaderamente cultas: que la cultura solo puede crecer y florecer partiendo de la vida; pero, entre los alemanes, es como una flor de papel o una cobertura azucarada y, por eso, está siempre destinada a permanecer en-

[60] Johann Christoph Gottsched (1700-1766), profesor y escritor alemán que escribió diversas obras sobre teoría literaria y literatura clásica.

[61] Karl Wilhelm Ramler (1725-1798), escritor y profesor de literatura en Berlín.

gañosa y estéril. La educación de la juventud alemana parte precisamente de esta concepción falsa y estéril de la cultura. Su objetivo, concebido de forma pura y elevada, no es, en realidad, el hombre culto y libre, sino el docto, el hombre de ciencia, y precisamente el hombre de ciencia utilizable lo antes posible, que se pone fuera de la vida para reconocerla más claramente. El resultado, desde una perspectiva vulgarmente empírica, es el filisteo histórico-estético de la cultura, disertador de lo viejo y de lo nuevo que divaga sobre el Estado, la Iglesia, el arte, *sensorium* de mil sensaciones de segunda mano, estómago insaciable que no sabe qué es verdadera hambre y qué es verdadera sed. Que una educación con tales resultados va contra la naturaleza, lo siente solo el que no ha sido del todo modelado por ella, lo siente solo el instinto de la juventud, pues esta tiene todavía el instinto de la naturaleza que esa educación destroza artificiosa y violentamente. Pero el que quiere derrumbar esta educación debe ayudar a la juventud a expresarse a sí misma, debe iluminar, con claridad de conceptos, su inconsciente oposición y hacer que se exprese de modo consciente y en voz alta. ¿Cómo podrá lograr un objetivo tan fuera de lo común?

Ante todo, destruyendo una superstición, la *creencia* en la necesidad de ese tipo de educación. Todavía se cree que no existe otra alternativa a nuestra actual, extremamente penosa, realidad. Basta examinar, a este respecto, la literatura aparecida en los últimos decenios sobre instrucción y educación superior. Se verá, con extrañeza y desmayo, con qué uniformidad, a pesar de

toda la diversidad de opiniones, a pesar de la vehemencia de las contradicciones, se ha concebido el objetivo entero de la educación y qué irresponsablemente, el resultado hasta ahora obtenido, el «hombre culto», tal como hoy es entendido, está aceptado como el fundamento necesario y racional de toda educación ulterior. Esta es, más o menos, la sustancia de ese monótono canon educativo: el joven ha de comenzar su educación con un conocimiento sobre la cultura, no con un conocimiento sobre la vida, y mucho menos con la vida y la experiencia mismas. Además, este conocimiento sobre la cultura será infundido e inculcado al joven precisamente como conocimiento histórico; esto significa que su mente se llenará de una enorme cantidad de conceptos que proceden, no de la intuición inmediata de la vida, sino del conocimiento, extraordinariamente mediato, de épocas y pueblos del pasado. Su deseo de experimentar algo por sí mismo y sentir cómo las propias experiencias personales se convierten en un sistema coherente y vivo —tal deseo queda amortiguado y, en cierto modo, como intoxicado por la fantástica ilusión de que, en pocos años, será posible recoger en sí mismo las experiencias más sublimes y maravillosas de los tiempos antiguos y, especialmente, de las grandes épocas. Es exactamente el mismo método, nada razonable, que lleva a nuestros jóvenes pintores a los museos y galerías, en lugar de llevarlos al taller de un maestro y, sobre todo, al taller único de ese maestro único que es la naturaleza. ¡Como si en un breve paseo apresurado por la historia se pudiera captar a fondo la maestría y el arte

de épocas pasadas, su auténtico fruto vital! ¡Como si la vida misma no fuese un oficio que hay que aprender desde la base y de continuo y practicarlo de modo inexorable, si es que queremos algo más que superficialidades y parloteo!

Platón consideraba indispensable que la primera generación de su nueva sociedad (en el Estado perfecto) tenía que ser educada con la ayuda de una poderosa *mentira necesaria*[62]. Los niños debían ser incitados a creer que todos ellos habían vivido durante un tiempo, en estado de sueño, bajo la tierra donde habían sido modelados y formados por el artífice de la naturaleza. ¡Imposible revelarse contra ese pasado! ¡Imposible oponerse a la obra de los dioses! Había que verlo como una ley inviolable de la naturaleza: el que ha nacido como filósofo tiene en su cuerpo oro, el que ha nacido como guardián solo plata, y los trabajadores solo hierro y bronce. Así como no es posible mezclar estos metales, aclara Platón, tampoco es posible mezclar y perturbar el orden de las castas. La creencia en la *aeterna veritas* de este orden es el fundamento de la nueva educación y, por tanto, del nuevo estado. —Así también el alemán moderno cree en la *aeterna veritas* de su educación y su tipo de cultura. Pero esta creencia se derrumba, como el estado platónico se derrumbaría, si a una mentira necesaria se contrapone una *verdad necesaria:* que el alemán no tiene cultura porque, en virtud de su educación, no puede tenerla. Quiere la flor sin la raíz y sin el tallo;

---

62 Platón, *República*, III, 414b-415c.

por tanto, lo pretende en vano. Esta es la simple verdad, una verdad desagradable y cruda, una verdad justa y necesaria.

Pero en esta verdad necesaria tiene que estar educada *nuestra primera generación;* va a pasar por grandes sufrimientos porque tiene que educarse a sí misma y, en cierto modo, contra sí misma, para adquirir nuevos hábitos y nueva naturaleza, dejando tras sí los viejos hábitos y su primera naturaleza; de suerte que pueda decirse a sí misma en español antiguo: *defiéndame Dios de my,* Dios me guarde de mí, es decir, de la naturaleza adquirida por mi educación. Tiene que sorber esta verdad, gota a gota, como una amarga y potente medicina, y cada individuo de esta generación debe superarse para poder formular juicio sobre sí mismo, juicio que será más fácil de soportar como juicio general de toda una época: carecemos de cultura, más aún, estamos perdidos para la vida, para el correcto y sencillo oír y ver, para captar felizmente lo que nos es más cercano y natural, y, hasta el presente, no poseemos la base de una cultura porque estamos convencidos de tener en nosotros una vida verdadera. Fragmentado y desintegrado, la totalidad cortada mecánicamente por la mitad en un interior y un exterior, sobresaturado de conceptos, como de dientes de dragón que generan dragones conceptuales, sufriendo, además, de la enfermedad de las palabras, desconfiando de toda sensación personal que todavía no haya recibido la estampilla de las palabras: como tal fábrica de conceptos y palabras, no viva pero tremendamente activa, tal vez tengo derecho a de-

cir *cogito, ergo sum*, pero no *vivo, ergo cogito*. Me es garantizado el vacío «ser», pero no la plena y verde vida. Mi sensación original me asegura solamente que soy un pensante, no que soy una criatura viva, que soy, no un *animal*, sino, a lo sumo, un *cogital*. En primer lugar, ¡dadme vida y yo sabré hacer de ella una cultura! —Este es el grito de cada individuo de esta primera generación, y con este grito se reconocerán todos ellos entre sí. ¿Quién les dará esta vida?

Ningún dios y ningún ser humano: tan solo su propia *juventud*. Quitad las cadenas a esa juventud y habréis también liberado la vida. Porque la vida estaba escondida y en prisión, pero todavía no está marchita ni muerta —¡os lo podéis preguntar a vosotros mismos!

Pero esta vida que se ha librado de sus cadenas está enferma y su salud debe ser restablecida. Sufre de muchas dolencias y no solamente del recuerdo de sus cadenas. Sufre, y esto es lo que aquí, en primer lugar, nos concierne, de la *enfermedad histórica*. El exceso de historia ha atacado a la fuerza plástica de la vida y esta ya no sabe utilizar el pasado como un alimento robusto. Esta dolencia es horrible y, sin embargo, si la juventud no tuviera el don clarividente de la naturaleza, nadie sabría que es una dolencia y que se ha perdido un paraíso de salud. Pero esta juventud adivina, con el instinto curativo de esta misma naturaleza, cómo este paraíso puede ser recuperado. Ella conoce los ungüentos y medicamentos contra la enfermedad histórica, contra el exceso del elemento histórico. ¿Cuáles son estos ungüentos y medicinas?

No hay que extrañarse si tienen nombres de veneno; los antídotos contra lo histórico son: *lo ahistórico y lo suprahistórico*. Con estas palabras volvemos al comienzo de nuestra consideración y a su tono más sereno.

Con la expresión «lo ahistórico» yo designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* limitado; llamo «suprahistórico» a las fuerzas que apartan la mirada de lo que está en proceso de devenir y la dirigen a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y lo inmutable, hacia el *arte* y la *religión*. La ciencia —pues es ella la que hablaría de venenos— ve en esa fuerza, en esas potencias, fuerzas y poderes adversos, ya que solamente considera como verdadera y justa, es decir, como observación científica, la que, en todas partes, percibe tan solo lo que es un devenir, lo histórico, y en ninguna parte ve el ser en sí, lo eterno. La ciencia vive en íntima contradicción con las potencias eternizantes del arte y la religión, a la vez que odia el olvido, que es la muerte del saber, tratando de suprimir los límites del horizonte y arrojando al ser humano al mar infinito e ilimitado, al mar de ondas luminosas del devenir reconocido.

¡Si, al menos, pudiese vivir allí! Así como un terremoto devasta y destruye las ciudades, y el hombre construye con temor y efímeramente sus casas sobre terreno volcánico, de modo semejante la vida se derrumba sobre sí misma, se debilita y pierde coraje, cuando el *terremoto de conceptos* provocado por la ciencia roba al hombre la base de toda su seguridad y paz, la fe en lo que es durable e imperecedero. ¿Debe la vida dominar

el conocimiento y la ciencia o debe el conocimiento dominar la vida? ¿Cuál de las dos fuerzas es la superior y decisiva? Nadie dudará: la vida es la fuerza superior y dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida, al mismo tiempo se destruirá a sí mismo. El conocimiento presupone la vida y tiene el mismo interés en el mantenimiento de la vida que tiene todo ser en la continuación de la propia existencia. Por eso, la ciencia necesita la vigilancia y supervisión de una instancia superior; una *higiene de la vida* debería colocarse inmediatamente al lado de la ciencia, y una de las reglas de esta higiene debería decir: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el sofocamiento de la vida por la historia, contra la enfermedad histórica. Es probable que nosotros, enfermos de historia, tengamos que sufrir también con los antídotos. Pero el hecho de que suframos por ello no es una prueba contra lo adecuado del método terapéutico escogido.

Y en esto reconozco la misión de esa *juventud,* de esa primera generación de luchadores y matadores de serpientes, que abrirá la marcha de una cultura y una humanidad más felices y más bellas, sin poseer más que un prometedor presentimiento de esta futura felicidad y de esta futura belleza. Esta juventud sufrirá, al mismo tiempo, del mal y del antídoto. Pero creen, sin embargo, que pueden gloriarse de poseer una salud más vigorosa y una naturaleza más natural que la generación que la precede: los «adultos» y «viejos» cultos del presente. Su misión es quebrantar los conceptos que la

época actual tiene de «salud» y «cultura» y provocar desdén y odio contra estos híbridos monstruos conceptuales; el signo de garantía de su más vigorosa salud deberá ser precisamente que esta juventud, para determinar su esencia profunda, no podrá servirse de conceptos o lemas sectarios de la moneda verbal y conceptual que hoy está en circulación. Se basará tan solo en su potencia activa que lucha, discrimina y analiza, y en su sentimiento de la vida siempre ascendiente en las horas propicias. Se puede objetar que esta juventud tiene ya una cultura. Pero ¿qué juventud podría considerar esto un reproche? Se la podría acusar de rudeza e intemperancia —pero no es todavía suficientemente vieja y sabia para moderar sus exigencias; sobre todo, no necesita fingir y defender una cultura acabada y goza de todos los consuelos y todos los privilegios de la juventud, especialmente del privilegio de una sinceridad temeraria y valerosa y del inspirador consuelo de la esperanza.

Yo sé que los que esperan comprenden de cerca todas estas generalidades y que las traducirán, por medio de sus propias experiencias, en una doctrina personal significativa. Entre tanto, los demás solo pueden ver recipientes cerrados, que podrían también estar vacíos, hasta que, con sus propios ojos, vean sorprendidos que los recipientes están llenos y que ataques, reivindicaciones, impulsos vitales y pasiones, que no podían quedar ocultos mucho tiempo, están encerrados y comprimidos en estas generalidades. Remitiendo a estos escépticos al tiempo, que saca todo a la luz, me dirijo,

para concluir, a esa sociedad de esperanzados para relatarles, mediante una parábola, el curso y progreso de su curación, su liberación de la enfermedad histórica y también su propia historia hasta el momento en que se hallarán suficientemente sanos para cultivar de nuevo la historia y servirse del pasado, bajo el dominio de la vida, en ese triple sentido: monumental, anticuario y crítico. En ese momento ellos serán más ignorantes que los «cultos» del presente, porque habrán olvidado mucho y habrán perdido todo deseo de lanzar siquiera una mirada a lo que estas gentes cultas quieren, ante todo, saber. Lo que los distingue, desde la perspectiva de estas gentes cultas, es, precisamente, su «incultura», su indiferencia frente a muchas cosas célebres e incluso frente a muchas cosas buenas. Pero, llegados al punto final de su curación, habrán vuelto a ser *seres humanos* y habrán dejado de ser agregados que se parecen a los hombres. —¡Ya es algo! Todavía hay esperanza. ¿No sentís alegría en vuestros corazones, vosotros los que esperáis?

Y ¿cómo llegaremos a este objetivo?, preguntaréis. El dios délfico os lanza, desde el comienzo de la peregrinación hacia esa meta, su imperativo: «Conócete a ti mismo [63]». Es una dura sentencia, pues este dios «no oculta ni revela nada, tan solo indica», como ha dicho Heráclito [64]. Y ¿qué es lo que indica?

---

[63] Inscripción en el templo de Delfos, dedicado a Apolo.

[64] Heráclito, fragmento 93 (ed. Diels-Kranz).

Hubo siglos en que los griegos se encontraban ante un peligro similar al que hoy tenemos que afrontar, el peligro de perecer por la inundación de lo ajeno y del pasado, de perecer por la «historia». Ellos nunca vivieron en orgulloso aislamiento; su cultura, por el contrario, fue durante largo tiempo un caos de formas y de concepciones extranjeras, semíticas, babilónicas, lidias y egipcias, y su religión una verdadera lucha de dioses de todo Oriente; igual que la «cultura alemana» y la religión son un caos lleno de luchas internas, de todo lo extranjero y de todo lo pasado. Y, sin embargo, la cultura helenística no fue un agregado, gracias a aquella sentencia de Apolo. Los griegos aprendieron poco a poco a *organizar el caos*, concentrándose, de acuerdo con las enseñanzas délficas, en sí mismos, es decir, en sus verdaderas necesidades, olvidando las necesidades aparentes. Así entraron de nuevo en posesión de sí mismos. No permanecieron largo tiempo como los herederos sobrecargados y epígonos de todo Oriente. Llegaron a ser, tras dura lucha contra sí mismos, con la interpretación práctica de aquella sentencia de Apolo, los más felices enriquecedores e incrementadores del tesoro heredado y los precursores y modelos de todos los pueblos civilizados del futuro.

He aquí un símbolo para todos nosotros: cada uno tiene que organizar el caos que tiene es sí, concentrándose en sus verdaderas necesidades. Su sinceridad, su carácter fuerte y verídico, se opondrá algún día a que todo se reduzca siempre a repetir, aprender, imitar; empezará entonces a comprender que la cultura puede ser

otra cosa que *decoración de la vida,* lo cual, en el fondo, no sería otra cosa que fingimiento e hipocresía, pues todo ornamento oculta aquello que adorna. Así se revelará ante él el concepto griego de cultura —en contraposición al romano—, de cultura como una nueva y mejorada *physis,* sin interior y exterior, sin simulación y convencionalismo, de cultura como unanimidad entre vida, pensamiento, apariencia y voluntad. Así aprenderá, por propia experiencia, que la fuerza superior de la naturaleza *moral* es lo que permitió a los griegos la victoria sobre todas las otras culturas, y que todo incremento de la veracidad tiene que ser también una necesaria exigencia de la cultura *verdadera,* aunque esta veracidad pueda, a veces, perjudicar seriamente a la «culturalidad» que hoy goza de estima general y pueda contribuir a la caída de toda una cultura decorativa.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

253 S. Lince
13 poetas testimoniales

254 A. Gómez Gil
Los sonetos de Shakespeare

255 B. Pérez Galdós
Trece cuentos

256 L. Pirandello
Seis personajes en busca de autor

257 Varios autores
Cuentos policíacos

258 Edición de Pedro Provencio
Antología de la poesía erótica

259 Edición de Bernhard y Antonio Ruiz
Antología de la poesía norteamericana

261 B. Pérez Galdós
Trafalgar

262 N. Gógol
Almas muertas

264 J. Lezama Lima
Paradiso

265 W. Faulkner
Los invictos

266 R. Alberti
Con la luz primera

267 C. J. Cela
La colmena

268 F. Nietzsche
El crepúsculo de los ídolos

270 W. Shakespeare
La fierecilla domada. La comedia de las equivocaciones

271 J. Conrad
Lord Jim

272 F. García Lorca
Yerma. Doña Rosita la soltera

273 F. Nietzsche
La gaya ciencia

274 J. Olmos
Tierra del corazón

275 J. Martí
Obra poética

276 R. Darío
Azul...

277 P. Mérimée
Carmen

278 M. Machado
Antología poética

279 B. Pérez Galdós
Miau

281 K. Marx
Miseria de la filosofía

282 R. de Castro
Antología poética

283 F. Quevedo
Antología poética comentada

284 G. de la Vega
Obra completa

285 P. Neruda
Antología popular

286 D. Juan Manuel
El conde Lucanor

En este libro se afronta, de modo incisivo y desafiante, el tema de la historia en relación con la vida. Historia y vida. La historia es vida "que fue", algo ya inmutable, petrificado, pero su sombra se sigue proyectando sobre nosotros. Sí, necesitamos la historia, pero no como la necesitaría un tropel de puros pensadores, con fiebre histórica devorante. La sobresaturación histórica puede ser peligrosa y hostil a la vida. Se requiere recordar y olvidar, aceptar lo histórico y lo ahistórico, crecer desde la propia esencia.
Libro de creciente aceptación e interés en el siglo XX, calificado por Thomas Mann como "un tratado admirable" y muy tenido en cuenta por Martin Heidegger en su concepto de la historicidad del ser.
La presente traducción y la introducción son de Dionisio Garzón, doctor en Derecho, licenciado en Ciencias Políticas y en Filosofía y Letras, quien, en esta colección, ya se encargó de la edición de *El arte de tener razón* y *Pensamiento, palabras y música* de Schopenhauer.

DISEÑO DE CUBIERTA GERARDO DOMÍNGUEZ



